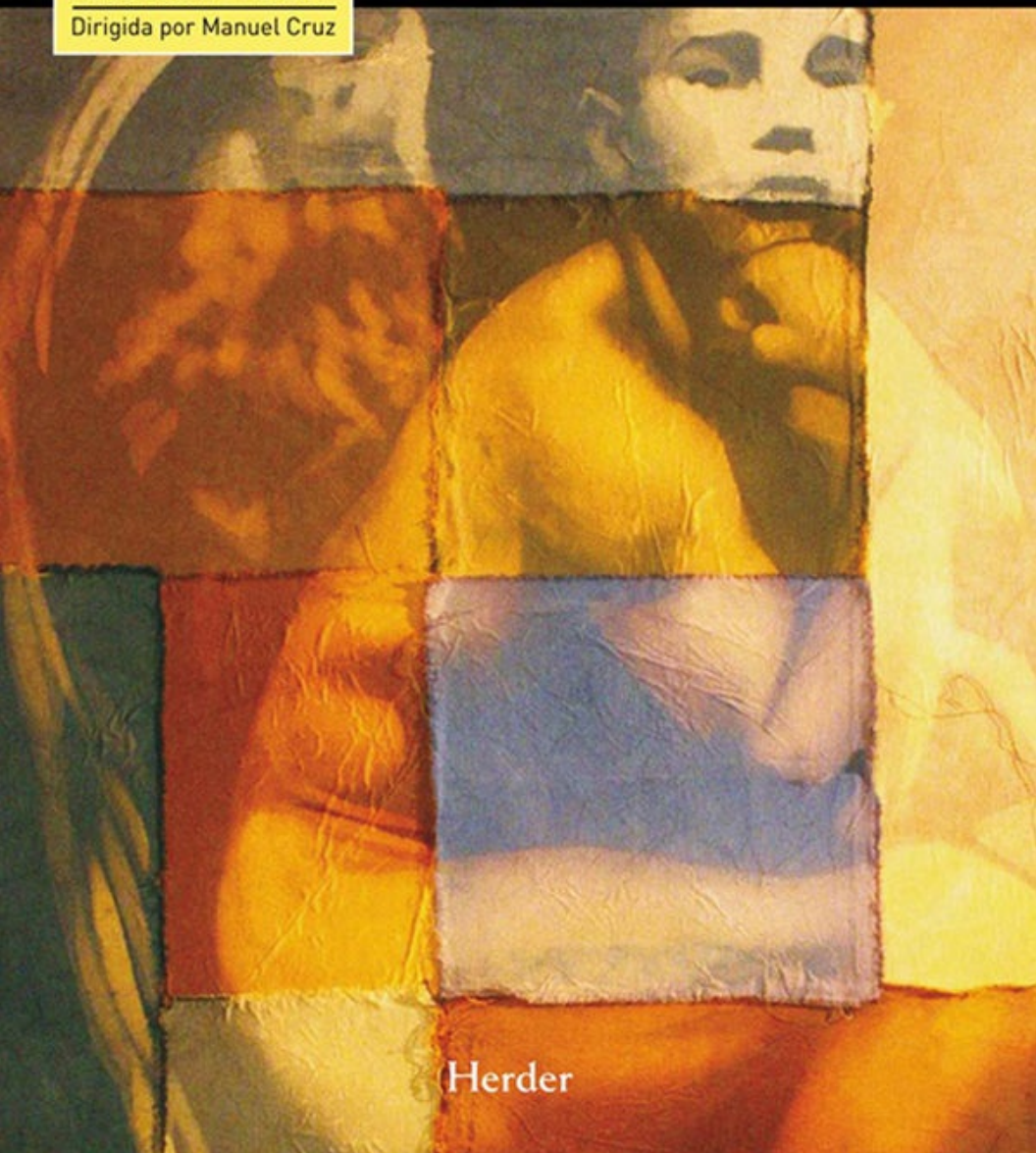
Gianni Vattimo

Vocación y responsabilidad del filósofo

PENSAMIENTO HERDER
Dirigida por Manuel Cruz



Herder

GIANNI VATTIMO

VOCACIÓN Y RESPONSABILIDAD DEL FILÓSOFO

Introducción de
Franca D'Agostini

Traducción de
Antoni Martínez Riu

Herder

Título original: Vocazione e responsabilità del filosofo
Diseño de la cubierta: Stefano Vuga
Maquetación electrónica: José Luis Merino

© 2000, Il Melangolo, Génova
© 2012 Herder Editorial, S.L., Barcelona

© 2012, de la presente edición, Herder Editorial, S. L.

ISBN: 978-84-254-3055-8

Licencia Creative Commons 4.0 Internacional
(Atribución-No comercial-Compartir igual)

Herder
http://www.herdereditorial.com

Prólogo

«Esta ciencia de la que hablo no es como las otras: no es posible comunicarla en modo alguno, sino que, igual como la llama que brota de una chispa, brota repentinamente en el alma tras un largo período de tiempo hablando de estos temas y una vida vivida en común; luego crece espontáneamente» (Platón, *Cartas*, VII, 341). Eso piensa Platón de la filosofía: una ciencia de un género particular, que se adquiere de una forma por lo menos incierta, un tipo de competencia confiada a las circunstancias fortuitas, al encuentro, a la «vida vivida en común», al imprevisible y repentino encenderse un «fuego» en el alma.

Pasados dos mil cuatrocientos años la situación no parece haber cambiado mucho. No sabemos todavía a ciencia cierta si realmente es posible comunicar o enseñar filosofía dentro de las formas normales de la didáctica o de la comunicación; no sabemos si existe o no un misterioso «encuentro» que garantice la adquisición de una competencia filosófica y si todo depende o no de una cierta «llama» que se enciende de improviso en el alma. Tampoco sabemos todavía con certeza qué es o qué debe ser «la» filosofía, si aún tiene sentido utilizar este término, si existe todavía de alguna forma o en algún sentido lo que dicho término designa. Y —en el supuesto de que estas preguntas hayan tenido una respuesta positiva— no sabemos si la filosofía debe colocarse entre las disciplinas humanísticas o entre las científicas, o en una

tierra de nadie específicamente filosófica. Y tampoco sabemos, por último, si en realidad tiene sentido hablar de filosofía «aplicada», o si nos es útil una especie de vaga preparación filosófica preliminar en la práctica de cada uno de los saberes.

Aun admitiendo (como quieren muchos filósofos analíticos) que la filosofía debe ser una simple y no problemática práctica de *problem solving*, orientada a la solución de cuestiones «sustantivas» o «normativas», queda todavía la pregunta de en qué sentido es realmente posible una profesionalización de esta práctica. ¿Acaso una persona dotada de cierta inteligencia, sutileza argumentativa y espíritu crítico no podría llevar a cabo esta tarea sin ser o sin decirse «filósofo»? Además, y sobre todo, ¿no es verdad que la filosofía, tal como se enseña en las universidades europeas, por lo general no sirve para desarrollar el espíritu crítico y la sutileza argumentativa, sino más bien para crear o simular subordinaciones culturales y académicas, mientras que la filosofía enseñada según el sistema angloamericano corre el riesgo de producir súbditos (no siempre inconscientes) de un aparato económico-cultural fundamentalmente imperialista, cuyos criterios «filosóficos» de fondo son las oscilaciones del mercado de la ciencia?

Planteándolo de un modo realista, el problema que ahora se presenta es: ¿cómo comportarse *todavía* con la indeterminación del trabajo filosófico? La cuestión nos parece hoy particularmente significativa. Desde muchos puntos de vista, la edad contemporánea, la llamada era de la globalización y de la «realidad virtual», es una época específica y profundamente filosófica. Nos hallamos en un mundo en el que el hiperurano platónico, el espíritu

absoluto hegeliano y otros elementos semejantes típicos de la tradición filosófica occidental parecen haber encontrado una adecuada efectuación histórica. Heidegger pensaba que con esto la filosofía había agotado su tarea, pero no parece que en realidad sea así. Dada por fenecida y superada un número considerable de veces, la filosofía se enseña todavía en las universidades y se la interpela para resolver grandes y fundamentales problemas de la humanidad (límites de la ciencia, condiciones de la guerra, gestión y valoración de las sociedades multiculturales); el arte mismo, la literatura, la música, periódicamente en busca de su propia teoría, mantienen una relación discontinua, pero todavía de intensa confrontación, con el discurso filosófico.

Muchos signos, por tanto, nos dicen que la filosofía es aún importante en la cultura contemporánea, pero muchos signos nos dicen también que su ambigüedad de ciencia-llama se encuentra lejos de estar superada. Con el comienzo del nuevo milenio pretendemos poner en marcha una reflexión sobre todo ese cuadro problemático con algunos pensadores contemporáneos. El objetivo que se quiere conseguir no es solo un planteamiento general sobre el sentido de hacer filosofía, sino también la creación de breves textos introductorios al pensamiento de los filósofos de hoy, porque casi siempre la idea que cada pensador cultiva de la práctica filosófica contiene ya en algunos rasgos preliminares las soluciones específicas que él mismo propone para cada uno de los problemas.

Introducción

de F. D'Agostini

Dialéctica, diferencia, hermenéutica, nihilismo: las razones fuertes del pensamiento débil

Existen pensadores —y vienen a la mente sobre todo Kierkegaard y Hannah Arendt— que son defensores de lo contradictorio y/o de lo indeterminado y de lo antiteórico, pero por razones teóricamente muy determinadas y para nada vagas y contradictorias. Este me parece que es también, *mutatis mutandis*, el caso de Vattimo, y uno de los objetivos de lo que sigue es hacer aflorar a la superficie las razones fuertes, o mejor necesitantes y coactivas, de la decisión teórica de Vattimo, que, como es sabido, marcha en dirección a un pensamiento «débil», o bien hacia una «atenuación», un «aligeramiento», de las estructuras del discurso filosófico tradicional.[1]

Atenuación, aligeramiento, en contextos de este tipo son categorías por lo menos equívocas. Aligerar o atenuar ciertos presupuestos teóricos significa las más de las veces reforzar la teoría (como observaron inmediatamente agudos críticos de las posturas vattimianas, en particular Carlo A. Viano y Enrico Berti). De hecho, cuando se lanzó la fórmula tenía un sentido más *asociativo* que *argumentativo*. La expresión «pensamiento débil» era claramente una palabra clave para recoger, pero también para dar más sentido histórico a los resultados no carentes de él en un clima

desagradablemente ligero y cruel que se había creado en filosofía y en el pensamiento político.

El agudo esfuerzo de inteligencia de pensadores como Deleuze y Foucault (últimos años de los setenta) se traducía en una «mezcla explosiva» (como se decía) en la que un fundamental esteticismo barato y desenfadado se emparejaba con una cierta facilidad para tomar las armas o retorizar sobre la lucha armada. ¿Qué era todo aquello y cuál era su significado filosófico? La respuesta de Vattimo fue radical a la vez que razonable, porque a esta combinación de esteticismo y terrorismo Vattimo dio, siguiendo a Heidegger y a Nietzsche, el nombre de nihilismo (incompleto) y el pensamiento débil se presentó como la respuesta de la filosofía (la única respuesta que parecía entonces posible) a ese estado de cosas.

El pensamiento débil es la manera correcta de hacer filosofía en la época (y en las circunstancias) del nihilismo. Pensamiento débil y nihilismo son las dos primeras categorías con las que es preciso familiarizarse para comprender la postura filosófica de Vattimo. Pero se observará de inmediato que algo chirría entre ambos términos, y aquí se juega, creo, todo el sentido de la específica combinación de pensamiento propuesta por Vattimo. El humor nihilista, bien mirado, es apasionadamente frío, desapasionado por toda íntima pasión, mientras que el pensamiento débil parece ser la mórbida pero calculada negación de toda pasión, aunque también de toda frialdad. El acercamiento de ambas categorías, por simple ley dialéctica, puede ser recíprocamente correctivo o puede generar una exaltación de la una o de la otra. Pero se tiene una visión exacta de esta

configuración teórica —dotada quizá de una excesiva *elasticidad*[2], pero en absoluto arbitraria e irresponsable en su raíz— volviendo de nuevo al sentido del «aligeramiento» y en particular preguntándonos: ¿qué significa debilitar no esta o aquella teoría (con lo que se incurre en la justa objeción de Viano y Berti), sino debilitar aquel vasto y vago horizonte metateórico al que la tradición da el nombre de «filosofía»? O mejor: ¿qué significa decir que hay una específica debilidad de la filosofía en la época del nihilismo realizado, y que esta debilidad se ampara en necesitantes (si no ya «fuertes») razones metafilosóficas?

1. Débil

Por «débil» Vattimo parece entender esencialmente dos cosas: *pluralístico* e *incompleto*[3]. Se trata de dos «ejes críticos» fundamentales del discurso teórico, dos posibles líneas de disolución de la teoría, también definibles (respectivamente) en términos de *sincronicidad* (muchas tesis, muchas «verdades», muchas interpretaciones, son simultáneamente legítimas) y *diacronicidad* (ninguna tesis, ninguna verdad puede decirse definitiva y concluyente), correspondientes por tanto a dos clásicas formas de relativismo, respectivamente: *epistemológico* e *histórico*.

Pero el discurso no se detiene aquí. El pensamiento débil no consiste en una cierta forma de relativismo combinado, de amplio alcance, sino, al contrario, en un juego combinado entre los relativismos que lleva «más allá del relativismo», a un terreno distinto. Naturalmente, es el sentido de este «más allá» lo que, a través de Nietzsche y Heidegger, Vattimo

pone en cuestión. Y la «teoría» (transteórica) que de ahí deriva debe leerse ante todo y precisamente como una interpretación específica del «más allá», o sea del juego de la superación filosófica, del modo en que toda superación rigurosa en filosofía no es nunca la conquista de un tercer o cuarto nivel, sino que recae en lo superado. O mejor: en filosofía, en cuanto se llega a un segundo nivel, todo intento ulterior de superación tiende a recaer en el primero, de modo que el matematismo filosófico debería consistir estrictamente en no más de tres términos, de los que el tercero es ya de nuevo un primero.[4] Es una dialéctica basilar, que constituye el *leitmotiv* de todo el trabajo de Vattimo, y que él identifica y reconoce en cualquier aspecto del pensamiento filosófico contemporáneo (*cf.* en particular, aquí, en págs. 81s).

En efecto, lo que hace específicamente débil, en el sentido de Vattimo, el discurso filosófico no es tanto la doble verificación de la pluralidad y la incompletud de la verdad, sino la verificación de la incompletud y la pluralidad también de *esta misma verificación:* el pensamiento débil es en este sentido una descripción de *tercer nivel*, que se puede sintetizar perfectamente remitiéndonos al aforismo de *Más allá del bien y del mal* (y de ello habla precisamente Vattimo en estas páginas), en el que Nietzsche sostiene: todo es interpretación (todo sigue esta regla) y si se me objetara que también esta es una interpretación, no tendría nada que alegar, sino que diría: bien… ¡tanto mejor!

Resumiendo, tenemos que vérnoslas con tres tesis dispuestas según grados reflexivos:

V_0 = «todo es interpretación»

seguida de inmediato de:

V_1 = «también V_0 es una interpretación»

y luego por la admisión, típico punto de inicio del pensamiento débil:

V_2 = «no podemos no pensar este juego autorrefutativo».

El nihilismo incompleto según Nietzsche es aquel que se detiene en la primea tesis; el nihilista completo es aquel que se atreve a admitir también la segunda; la típica entonación del nihilismo hermenéutico, en la variante teorizada por Vattimo, está determinada por la tercera tesis, que como se ve desplaza el plano del discurso más allá de la simple *descripción de hechos:*

– V_0 nos dice, en efecto, algo sobre la estructura de la realidad, si bien lo que nos dice es más bien descorazonador para cualquier empresa que busque la descripción de la realidad;

pero más allá también de la *descripción de descripciones:*

– el nivel crítico-trascendental, aquí identificado por V_1, nos dice, en definitiva, algo sobre el modo en que describimos la realidad, si bien lo que nos dice es

particularmente descorazonador para toda empresa de descripción trascendental.

V_2, en efecto, es *de nuevo una descripción de hechos*, del tipo de V_0 (en este sentido se puede decir que hemos «recaído» en el primer nivel), pero los hechos de que se trata no son ya los simples hechos del conocimiento y de la experiencia, sino *eventos histórico-lingüísticos:* lo que la hermenéutica de Gadamer y de Dilthey individualiza en el «espíritu objetivo» hegeliano. V_2 nos dice: el nihilismo, o bien el juego de la superación (solo hay interpretaciones y también esto no es más que una interpretación, bien… ¡tanto mejor!) está incluido como una intrínseca necesidad en todo intento riguroso y «completo» (o, según el término usado por Nietzsche, «realizado») de decir los modos de nuestra experiencia de la realidad, del mundo y del ser.

Se observará el giro o mejor la *transvaloración* que se opera con V_2: «no podemos no pensar» significa «no podemos hacer más que» —o «estamos obligados a reconocer que»—, significa por consiguiente: *hay una necesidad teórica, filosófica, que hay que afrontar*, aunque se trata de una necesidad del todo particular (con toda razón surgida «coherentemente» de la *ubicuidad* de la interpretación, o sea, de la tesis V_0). Creo que este es el punto en que el anti-fundacionalismo de Vattimo diverge profundamente de otras formas de anti-fundacionalismo posmoderno y deconstruccionista;[5] en este punto, y contra toda expectativa, el pensamiento débil se acerca más bien al kierkegaardismo de Pareyson, que siempre fue lo opuesto de un pensador «débil» (en el sentido, podemos decir ahora, «prefilosófico» del término).[6] Aquí se encuentran las

razones fuertes del pensamiento débil y los momentos más sugerentes del trabajo filosófico de Vattimo.

2. Nihilismo francés; nihilismo italiano

Vattimo es uno de los mejores candidatos a responder a la pregunta sobre el destino de la filosofía en el 2000, no solo porque la autocomprensión de la filosofía ha sido siempre uno de sus temas favoritos sino también porque su reflexión sobre este tema ha sido particularmente sugerente y positiva, en cierta medida *estimulante*.

Creo, en efecto, que proponer la «fuga» casi autorrefutante que hemos esquematizado con V_0, V_1, V_2 como punto de partida de la *filosofía* (o de una cierta, si no «nueva», seguramente específica práctica filosófica) y no del *final de la filosofía* —o sea, como condición preliminar de un filosofar serio y responsable en el mundo de la técnica (que parece desmentir toda seriedad y descorazonar toda responsabilidad de la filosofía)— es una muestra valiente y al mismo tiempo sutil, dotada de una específica sutileza dialéctica. No sorprende que Vattimo se sienta particularmente atraído desde un punto de vista *filosófico* por el cristianismo: en cierto modo, las reglas del amor a los enemigos y del dejar crecer la mala hierba encuentran aquí, aunque sumamente descontextualizadas, una buena aplicación.[7]

En este sentido, el proyecto filosófico de Vattimo, por la extrema equivocidad del término «débil» de la que hemos hablado, y por otras razones contingentes, ha corrido a

menudo el riesgo de ser mal interpretado precisamente en lo que tiene de mejor. Si de todo esto surgiera, en efecto, «solo» una genérica atenuación del discurso teórico, entonces quiere decir que hay un gran despliegue de fuerzas para muy escasos resultados. Y, no obstante, a partir de 1983, año de la publicación de la famosa colección titulada *Il pensiero debole* [*El pensamiento débil*, 1988 ([5]2006)], puede decirse que Vattimo no ha hecho otra cosa que precisar su punto de vista, distinguiéndolo de la idea de una genérica atenuación de la teoría.

El primer capítulo de *Oltre l'interpretazione* (1994) [citado aquí según *Más allá de la interpretación*, 1995], con el título «La vocación nihilista de la hermenéutica», es en este sentido un texto más bien importante porque muestra con una cierta claridad cuán poco «débil» —o bien, pluralista e indeterminado— es el horizonte dentro del cual se justifica la elección del pensamiento débil. En la obra Vattimo se esfuerza en mostrar la irreductibilidad de la hermenéutica a una vaga filosofía de la cultura, y lo hace inopinadamente no subrayando el *kantismo* de las raíces filosóficas de la hermenéutica (normalmente referir a los neokantianos a Kant significa referir las filosofías de la vida, de la historia y de la cultura a sus buenas raíces trascendentales, esto es, propiamente y rigurosamente «filosóficas»), sino, al contrario, mostrando que no es posible entenderla en los términos de un sentido kantiano o neokantiano de objetividad.

«Lo que reduce la hermenéutica a genérica filosofía de la cultura —escribe— es la (a menudo implícita, no reconocida) pretensión, totalmente metafísica, de presentarse como una descripción finalmente verdadera de la (permanente)

"estructura interpretativa" de la existencia humana. Es necesario tomarse en serio el carácter contradictorio de esta pretensión, desarrollando a partir de ella una reflexión rigurosa sobre la historicidad de la hermenéutica, también en el sentido subjetivo del genitivo. La hermenéutica no es solo una teoría de la historicidad (de los horizontes) de la verdad; ella misma es una verdad radicalmente histórica» (pág. 43). Por consiguiente, como vemos, de la comprobación de la estructura interpretativa de la existencia humana, asumida no como una comprobación descriptiva, sino a su vez como una interpretación, emergen las condiciones de una «reflexión rigurosa». El nihilismo «completo» es un nihilismo «doble», que no se detiene en la naturaleza nihilista de la metateoría, sino que avanza hasta admitir la naturaleza nihilista de la metateoría. De aquí no surge en absoluto una disolución del discurso teórico, sino, al contrario y de forma explícita, el «rigor» del pensamiento débil.

La necesidad de no admitir una descripción metafísica (para Vattimo, como para Strawson y otros muchos pensadores vincu-lados —más o menos críticamente— al kantismo, metafísica y descriptibilidad coinciden) de las «estructuras estables» de la existencia y el conocimiento humanos (aunque sean uno y otra a su vez interpretaciones o descripciones) lleva a la necesidad de la contradicción, pero se trata de una necesidad que, eliminando toda necesidad del discurso teórico, lo pone *necesariamente* en el filo «peligroso» de la interpretación. Es, podríamos decir, esa «fuerza mayor» que impone la tesis del debilitamiento.

Esta relevancia por así decir metodológica del concepto de nihilismo no aparece de inmediato en el camino filosófico de

Vattimo, y en su confrontación con Nietzsche: una confrontación que lo lleva, jovencísimo, al congreso de Cerisy-la-Salle en donde se institucionaliza, por así decir, el renacimiento nietzscheano europeo de mediados del siglo xx. En ese mismo congreso emerge, quizá por vez primera con claridad, la corriente de pensamiento luego denominada neoestructuralismo o posestructuralismo que se impondría en Europa y luego en América, influyendo no poco en las vicisitudes teóricas y políticas del marxismo de aquellos años, y determinando de un modo profundo las modalidades de lo que, justamente a finales de los años setenta, comenzará a aparecer como una divergencia o un contraste entre estilos filosóficos: el estilo denominado continental y el analítico.[8] Precisamente la específica conciencia del sentido del nihilismo (en Nietzsche y en Heidegger) es lo que diferencia cada vez más claramente el punto de vista de Vattimo del de los teóricos posestructuralistas, ante todo preservándolo de cualquier riesgo de esteticismo en filosofía; y este riesgo es lo que, adjudicando un *esprit* del todo particular a las obras de pensadores en definitiva importantes, como Deleuze y Derrida, confiere a esas obras también el empañamiento de una *coqueterie* propia de una época y geográficamente delimitada.[9]

Igual que Deleuze, Vattimo se orienta desde el principio a una revalorización afirmativa del discurso nietzscheano sobre el nihilismo. Solo Vattimo y Deleuze pueden ser definidos como pensadores positivamente «nihilistas» (con todo el peso de contradicciones que esto obviamente implica), pero con una diferencia importante. Deleuze (a partir de *Nietzsche et la philosophie*, 1962) se pone en la contradicción de una crítica «afirmativa» de la cultura que

debe al final manifestarse como cultura, a saber, en una reconstrucción enciclopédica (emprendida en *Mille Plateaux*, 1980), tropezando por tanto en la acusación de impostura intelectual (que le dirigen, como es sabido, Sokal y Bricmont). Vattimo parece asumir la sugerencia deleuziana (y lyotardiana) a favor de la afirmatividad, esto es, de la interpretación afirmativa de Nietzsche, en un sentido no vitalista ni naturalista: cómo *decir sí a los logoi*, al lenguaje, y a su capacidad de decir el ser, más que decir sí a la «vida» (noción que en este marco parece por lo menos tan abstracta como aquello de lo que quiere distinguirse). Esta impostación —fundamentalmente hegeliana y gadameriana — libera a Vattimo de una contradicción vagamente suicida que es típica de todas las posturas anti-intelectualistas, y que ciertas páginas de Nietzsche no evitan; nos preguntamos, en efecto: ¿a qué viene tanto esfuerzo de entendimiento, lenguaje y logos para destruir el logos y desvalorizar el entendimiento?[10]

De modo que la interpretación y el uso que Vattimo hace del nihilismo (y en general de Nietzsche) se precisa respecto de los franceses y en su confrontación con los franceses, ante todo perfeccionando la interpretación en el sentido de una mayor «coherencia» teórico-filosófica.[11]

3. Nihilismo y diferencia

Un primer paso esencial lo constituyen los ensayos *Le avventure della differenza* (1980) [citado aquí según *Las aventuras de la diferencia*, 1986 (1998)]. Aquí Vattimo (*cf.* en particular «Nietzsche y la diferencia») especifica un cierto

desarrollo de la noción de diferencia en Heidegger: de un plano que se diría «metafísico» a un plano que no es atrevido definir como *lógico* o *metodológico* o, con mayor precisión, *funcional*.[12] Vattimo recuerda que en *Sein und Zeit* (1927) y en el ensayo que sigue poco después sobre *La esencia del fundamento* (1929), Heidegger define la diferencia esencialmente como eclosión de la bifurcación de óntico y ontológico, o bien: la diferencia es ante todo la divergencia entre ser y ente, por lo que la verdad del ente está en su «no-ser-escondido» (de manera elemental: el ser no se da en los entes como tales), pero de este dato *estructural* elemental (esto es, diremos «metafísico») se sigue evidentemente la distinción entre dos *modos* de darse la verdad, el óntico y el ontológico. Así —como en todo el procedimiento heideggeriano—, entre ontología y metodología se genera una vinculación esencial, a partir de la cual una y otra se redefinen radicalmente.

Vattimo interpreta a la luz de esta conexión entre ontología y método la relación entre Heidegger y los franceses, mostrando cuál es el error de la filosofía francesa de la diferencia en la interpretación y en el uso de Heidegger (y de Nietzsche). Escribe: «La diferencia de la que habla Heidegger aquí [en el ensayo sobre la *Esencia del fundamento*] es la que se da siempre entre lo que aparece en un cierto horizonte y el horizonte mismo como apertura abierta que hace posible el aparecer del ente mismo» (pág. 65). Se trata, por tanto, manifiestamente de un principio metafísico, es decir, como ya hemos visto, *descriptivamente* determinado, aunque se trata de un tipo de descriptividad trascendental (para entendernos, correspondiente al nivel V_1); aquí, en efecto, la diferencia se instituye entre el ente y

no otro «ente», al que daremos el nombre de «ser», sino entre el ente y el ser como *trascendental* del ente, o sea, «la apertura abierta que hace posible el aparecer del ente»: Vattimo está atento, por tanto, a medirse también con el neokantismo de Heidegger, mientras que este aspecto escapa quizás a la atención de los franceses, con las consecuencias que veremos.

«En Heidegger la noción de diferencia no se desarrolla en esta dirección», sino que «más bien, la misma diferencia es puesta en primer plano y problematizada como tal»; y es lo que se ve en el párrafo conclusivo de *Sein und Zeit*, donde se pone el problema de *por qué* se olvida la diferencia. «El problema de la diferencia ontológica no es aquí pensado con referencia a lo que ella distingue y a los porqués y a las modalidades de la distinción; sino que, más bien, se puede traducir en la pregunta "¿Qué sucede con la diferencia?" [...] el problema de la diferencia es el problema que concierne a la diferencia misma, no el problema de cuáles son sus términos y por qué *(ibid.)*». Como vemos, Vattimo desvincula abiertamente el discurso heideggeriano de todo eventual malentendido onticizante y esto significa que ante todo orienta la cuestión hacia una dimensión que ya no es propiamente ontológica sino también, como ya hemos dicho, en sentido amplio «funcional»: lo que cuenta en la diferencia es el diferir, no las eventuales instancias que puedan ponerse de un lado al otro del diferir mismo. Pero atención: los franceses (y de diferente manera tanto Deleuze como Derrida)[13] reprochan a Heidegger precisamente la rigidez ontológica del diferir, y sobre todo la afición por así decir *edípica* por la diferencia *única*, la vigente entre ser y entes, allí donde una mayor atención a la diferencia en sí,

como «diferir», habría dejado ver inmediatamente la multiplicidad de las diferencias, o bien la diferencia como principio de multiplicidad, de pluralización. Respecto a ello Vattimo asume una postura muy distinta: su referencia a la última parte de *Sein und Zeit* y a la cuestión de por qué la diferencia es —y no debe ser— olvidada desplaza de hecho notablemente el discurso.

Puede decirse que, a través de la crítica a los franceses, Vattimo llega no a *resolver* pero sí a *resituar* la cuestión de la diferencia. En efecto, desde su punto de vista, no se trata ya de una reme-moración meramente descriptiva de la existencia de una diferencia «de hecho» (o bien: recordemos que entre entes y ser «hay» una exclusión), ni tampoco del eventual modo correcto de si-tuarse respecto de esa diferencia (por ejemplo, como sugiere Severino,[14] tomando resueltamente partido a favor del ser: pero ¿cómo podemos tener la certeza de que aquello por lo que tomamos así partido es realmente el ser?), sino que ni siquiera se trata de la asunción de la diferencia como principio *metodológico* y *metafísico* (como en cambio sucede en Deleuze, el cual no solamente se orienta a través de Nietzsche a una metafísica leibniziana de las «singularidades» sino que defiende también la diferencia como adecuado principio metodológico alternativo a la dialéctica).

El paso siguiente que da Vattimo es este: «Aquello a lo que hemos convenido en llamar "pensamiento de la diferencia", y que —fundado en la meditación heideggeriana — tiene hoy su máxima difusión en una cierta área de la cultura francesa, tiende a encubrir y olvidar los diversos modos posibles de problematizar la diferencia; en general, se puede decir, no tiene en cuenta la sugerencia del último

párrafo de *Sein una Zeit* ni en su sentido literal restringido (¿por qué se olvida la diferencia?), ni en su sentido metódico general (¿qué sucede con la diferencia como tal?); sino que prefiere partir del hecho del olvido de la diferencia, oponiéndole un pensamiento que, por el contrario, se esfuerza en recordarla, la encuentra y se la hace presente de diversas maneras, y considera que así se coloca, de algún modo, más allá de la "metafísica"» (pág. 66).

Nos damos cuenta así de que al distanciarse de los franceses Vattimo está indicando también lo que no deja de ser una sutil ambigüedad del discurso ontológico heideggeriano y constituye el punto cardinal de su interpretación de Heidegger: ¿es un «hecho» el olvido de la diferencia? ¿En qué sentido lo es y en qué sentido no lo es, o bien en qué sentido se distingue del mundo de los hechos ónticamente dispuestos? Es, pues, legítimo pensar que la ontología heideggeriana debería completarse con alguna forma de hegelismo, y más precisamente con aquella forma de hegelismo repensado en sentido lingüístico que es según Vattimo la hermenéutica.[15] Pero es significativo que Vattimo delinee esta peculiaridad del recordar en el último ensayo de la colección, «Dialéctica y diferencia», donde la «actualidad» de Heidegger (*cf.* pág. 149) se mide subrayando la diversidad entre recordar como *«Er-innerung»* en Hegel y la rememoración como *«An-denken»* en Heidegger: lo primero es un acto de apropiación-interiorización, mientras que lo segundo (aunque fundado también en un nexo para-dialéctico de rememoración y olvido: *cf.* pág. 154) se configura en el interior de un «evento» que es la «muerte de Dios», y por consiguiente no puede ser apropiación, por la simple razón de que no hay objeto estable ni dato

mnemónico que (re)apropiarse. Aquí se traza también todavía un distanciamiento claro respecto de los franceses: «no podemos hablar de la diferencia, comenzar a superar la metafísica, más que describiendo las condiciones en las que se verifica el hecho de que su apelación nos llama de modo perentorio» (págs. 155s).

Como puede verse, la cuestión se plantea ahora en sus términos esenciales: *¿cómo* hablar de la diferencia? Lo cual significa: ¿cómo hablar de una transformación posible, o sea, de la *emancipación* del hombre respecto de su propio humanismo pervertido y de la filosofía de la metafísica? Los franceses, que conciben la superación de la metafísica como superación no solo del sujeto (en dirección al superhombre) sino también de la historicidad, acaban hablando de ella *olvidando el olvido*. En efecto, la diferencia no es (solo) la distinción estática y estructural entre ser y ente, sino también y sobre todo «la diferencia como dilación, como espacio de tiempo» (pág. 164). En este sentido no puede pensarse una diferencia «que no sea rememoración: no solo porque la diferencia es, de hecho, olvidada por el pensamiento metafísico, sino también porque la diferencia es ante todo dilación, es, en definitiva, la misma articulación temporal de la experiencia que tiene que ver, esencialmente, con el hecho de nuestra mortalidad» (pág. 164).

Pero es evidente que no es la historicidad subjetiva adonde nos remite el sentido heideggeriano de la relación entre memoria y olvido en lo que se refiere a la diferencia. De modo que, para evitar la doble desmemoria de los franceses es esencial comprender que la historia de la que hablamos cuando sugerimos recordar la diferencia «es historia de mensajes», o sea, de interpelaciones y llamadas,

pero tal que «la respuesta no agota jamás la apelación» (pág. 157). De aquí el paso a la hermenéutica, o sea, en este caso a la *dialogización* de la ontología y de la historia. Sin embargo, advierte Vattimo (y es a todas luces una declaración programática), «todas las implicaciones de esta modelización hermenéutica de la historia [...] no han sido aún esclarecidas, ni por Heidegger ni por sus intérpretes y seguidores» *(ibid.)*.

4. Diferencia y dialéctica

Con este marco y con estas premisas se origina la opción a favor del pensamiento débil. Hay que destacar que todos los ensayos de la colección de 1983, con el título de *Il pensiero debole* [citado aquí según *El pensamiento débil*, 1988 ([5]2006)], pensada y dirigida por Vattimo y Pier Aldo Rovatti, aluden o hacen frente al problema del destino de la dialéctica, las temáticas de la diferencia y/o de la dialéctica. Podemos aceptar esto, creo yo, como signo de que el problema en cuestión se desarrolla en un ámbito complejo, que abarca epistemología, teoría del conocimiento, estética, ética, política y metafilosofía, pero designa también y más profundamente —como indica sobre todo la intervención de Vattimo— una toma de posición en amplio sentido *lógica* y *metateórica*, un intento de responder a la pregunta: ¿qué tipo de orientación se da al pensamiento después de —y a partir de— las grandes opciones de la metafísica realizada?

En la «Advertencia preliminar» firmada por los dos editores de la colección se traza una breve historia de la filosofía dialéctica y posdialéctica del siglo xx, con un cierto

desarrollo del estado de la cuestión. La búsqueda de una nueva fundamentación, alternativa a la de la metafísica, se aborda en los años sesenta, según ambos editores, en dos tentativas de alguna manera opuestas: a) la búsqueda de estructuras «carentes de centro y de finalidad» («desprovistas de sujeto»); b) la búsqueda de una subjetividad «no sustancialista, más fluida, en continuo devenir». (No es difícil reconocer aquí los dos recorridos del estructuralismo y de la fenomenología.) En los años setenta se produciría en cambio la aparición de una nueva negatividad: las teorías estructuralistas y las filosofías de la nueva subjetividad se habrían revelado ya fundamentalmente «totalizadoras». «El debate cambia de tono; irrumpe en él, aunque no todos los acepten con agrado, un elemento trágico» o «irracional» (pág. 12). De aquí las teorías reactivas o nostálgicas de la «crisis de la razón», o las epistemologías deconstructivas y anárquicas de sello francés.

El libro parte claramente de esta situación (que puede fácilmente describirse también en los términos de la teoría nietzscheana del nihilismo reactivo-activo). Pero ¿qué quiere decirse propiamente con la adopción del término «débil»? Según Rovatti,[16] por lo que parece, la prescripción o indicación contenida en la fórmula remite sobre todo a *estar en el límite*, que es lo propio de un cierto número de experiencias lógico-políticas y cognoscitivas bastante comunes, que por así decir, se *trascoloran* unas en otras: «El sujeto mengua, mientras que crece la experiencia. ¿Desaparece el sujeto? ¿O más bien se torna tan "pequeño" que puede finalmente reconocerse en su propia experiencia? Por su parte, la experiencia ¿se multiplica, se confunde,

deviene ilegible? ¿O más bien ha sido en tal modo colmada de sonidos que puede al fin ser escuchada?» (pág. 73). Al parecer, Rovatti llega a definir el «pensamiento débil» como una dialéctica sin síntesis, un pensar en el discrimen entre dos vías, sin caer nunca definitivamente ni en la una ni en la otra.[17] Muy otro es el punto de vista de Eco, que plantea más bien la cuestión en un plano semántico y epistemológico, y afirma una idea de «débil» como *pluralista, científicamente perspectivista.* Eco identifica como núcleo constitutivo de una epistemología «débil» un modelo semántico basado en la figura del laberinto en sus diversas formulaciones, pero de un modo especial en la variante «enciclopédica». «El pensamiento del laberinto, y el de la enciclopedia, es débil en cuanto se compone de conjeturas y atiende al contexto; pero es razonable, pues consiente un control intersubjetivo, y no desemboca ni en la renuncia ni en el solipsismo» (pág. 113).

Otros autores (*cf.* en particular la intervención de Carchia), trasladan correctamente todo el problema a la cuestión hegeliana de la mediación. Si en Hegel «el *Zusammengehen* de sujeto y predicado *en* la cópula» —escribe Carchia— se afirma precisamente como una nueva forma de mediación, que evita aquella remoción de la finitud en que se resolvía la filosofía de la reflexión, el paso que da Heidegger consiste en afirmar la irreductibilidad del ser a la cópula, en reconocer el *plus*, el «inconsciente» que opera entre sujeto y objeto, y en esto Heidegger sigue la indicación kantiana, y es el Kant de la teoría del juicio, según Carchia, quien ofrece la vía de una resistencia al esquema dialéctico, o sea, las premisas de «un pensar no judicativo, *lógicamente débil*» (pág. 126).

Pero ¿qué significa esta insistencia en lo «lógico» que aparece más o menos explícitamente en todos los ensayos de la colección? Creo que la cuestión es bastante interesante, porque puede decirse sin más que el pensamiento débil *es y ha sido sobre todo una respuesta* —una de tantas, pero quizá la más consciente de sus propios presupuestos histórico-culturales— *a los grandes resultados limitativos de la lógica filosófica después de Kant y entre Kant y Hegel* (aquí sitúa Vattimo la cuestión desde las primeras páginas, afrontando el problema del nexo Kant-Hegel). Ahora bien, el tenor de tales resultados limitativos *puede decirse también específicamente lógico,* visto que los conocidos resultados de Gödel y Tarski (contradicción entre completud y consistencia, necesidad de la distinción entre lenguaje y metalenguaje) en realidad *fueron anticipados en términos preformales precisamente por Kant y Hegel.* Kant evidentemente «descubre» en la *Crítica de la razón pura* la *incompletud* de la razón teórica; Hegel intenta poner remedio a este «descubrimiento», o mejor hace de él el inicio de otro modo de proceder en los contextos teóricos (exactamente como los llamados «pioneros» de la recursividad). En este sentido Hegel figura como el equivalente en sede filosófica o preformal de Gödel y de los recursivistas.[18]

Creo efectivamente que el aspecto más interesante de la hipótesis propuesta del pensamiento débil, tal como aparece formulada en el ensayo de Vattimo incluido en la colección, con el título «Dialéctica, diferencia y pensamiento débil», está en el hecho de que se defina a partir de las categorías de *totalidad* y *adecuación*, caracterizando ambas en términos

que las hacen del todo equiparables con los conceptos gödelianos de *completud* y *coherencia*.

Ante todo debe decirse que en la intervención de Vattimo la cuestión se presenta en un contexto abiertamente metafilosófico y lógico-político: «el pensamiento débil no ha dejado sencillamente tras de sí a la dialéctica y al pensamiento de la diferencia, sino que estos representan para él un pasado en el sentido del *Gewesen* heideggeriano, que tanto tiene que ver con la proyección hacia el futuro y con el destino» (pág. 18). Dos nociones principales, recuerda Vattimo comentando la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre, caracterizan a la dialéctica: la de *totalidad* y la de *reapropiación*. Ambas en su caracterización aparecen como metáforas o buen ejemplo, respectivamente, de *completud* y *conformidad*, o *adecuación descriptiva*, pero habida cuenta de que el ámbito en el que se mueve Vattimo es el ámbito del ser-tiempo-lenguaje, por tanto, un ámbito *continuo*, que no supone un referente externo, la segunda vale como equivalente ontológico de la noción de *coherencia* (en un ámbito inmanentístico, coherencia y conformidad son la misma cosa).

Es interesante ver cómo Vattimo deduce la debilitación de ambos principios a partir del fracaso del programa dialéctico. En cuanto a la ambición de totalidad (exhaustividad y completud), el método dialéctico vacila ante todo en Sartre, el cual muestra el carácter «mitológico» de la solución lukacsiana al problema de la totalidad, o sea, la asignación de una visión «total» al proletariado, y precisamente a sus vanguardias intelectuales y al partido. En Adorno, Benjamin, Bloch, la idea de totalidad revela toda su dimensión de violencia ideológica y falsedad. «La

importancia y el atractivo fascinante de pensadores como Benjamin, Adorno o Bloch no radica solo en el hecho de haber replanteado la dialéctica incorporando a ella las exigencias críticas de la micrología, sino en mantener la vigencia de esas exigencias, incluso en contra de la dialéctica y de la coherencia y unidad del propio pensamiento. Los que acabamos de citar no son pensadores de la dialéctica, sino de su disolución» (pág. 25). La naturaleza violenta y dogmática del pensamiento de la totalidad, siguiendo a Benjamin, debe verse sobre todo en el hecho de que con él calla todo lo que podía ser y no ha sido, lo que no ha producido verdaderos y vistosos efectos históricos: la historiografía es eminentemente burguesa, y el efectualismo dialéctico (real = racional) es un claro síntoma de ello. «Solo desde el punto de vista del derecho elemental de los vivientes puede afirmarse, con Adorno, que la falsedad es el todo» (*ibid.*; en un cierto sentido sale a la superficie hasta qué punto, en Benjamin y en Adorno, el Lukács revolucionario es utilizado en contra del Lukács defensor de la totalidad).

No obstante, observa Vattimo, la instancia micrológica debe ceder el paso frente al segundo problema, a la cuestión de la reapropiación y de lo propio (coherencia – consistencia). En efecto, no hay ninguna garantía sobre la decibilidad de la *part maudite*, de lo que ha sido excluido por la cultura de los dominadores: nada nos asegura que en el decirse, en el llegar a la efectualidad, lo inefectivo no se haga también voz de dominio e imposición. En este momento emerge «el pensamiento de la diferencia», cuya analogía con el pensamiento negativo y (pos)dialéctico frankfurtiano se ha señalado explícitamente. Desde el punto de vista de la filosofía de la diferencia, pero en particular de la

desarrollada por Heidegger, a la crítica de la totalidad se añade la crítica de la apropiación (léase: de la *adaequatio*, pero también: de la descriptividad y descriptibilidad). No solo la pretensión totalizadora de la lógica metafísica, y de la misma dialéctica, es a) falsa y b) portadora de represión y violencia, sino que también la crítica de esa pretensión debe tener en cuenta la insostenibilidad de la relación adecuativa y descriptiva que se pretende establecer entre lenguaje-pensamiento y ser.

A la crítica de la pretensión de totalidad se añade, en otros términos, la crítica a la pretensión confirmativa-adecuativa de decir el ser y fijarlo en términos de la presencia de lo que «hay»: y esta combinación desalienta también la pretensión adecuativa del pensamiento crítico-negativo, la intención de proponerse como versión «más justa» de la dialéctica. Vattimo parece leer aquí la sugerencia heideggeriana acerca de una *temporalización* de los a priori, y la misma reflexión sobre la relación ser-lenguaje que es decisiva en Heidegger a partir de los años treinta, como respuesta a la necesidad de «abrir» la lógica como ontología (la cuestión del «decirse» del ser) en el plano de lo «propio», de la adecuación cosa-discurso.

Ahora bien, es este el aspecto que determina la diferencia decisiva entre el pensamiento débil (en esta variante) y cualquier debilitamiento lógico de procedimientos y principios (todo descubrimiento de paradojas y limitaciones en el ámbito lógico se traduce o se puede traducir efectivamente en alguna forma de *debilitamiento* del lenguaje). La diferencia entre el debilitamiento *ontológico* (en el sentido heideggeriano que, como hemos dicho, une objeto y método en una perspectiva transmetódica y anti-

objetivista) y cualquier otro debilitamiento lógico puede formularse de la siguiente manera: 1) El pensamiento débil no busca evitar la paradoja (lo cual lo asimilaría a una forma de mediación hegeliana) pero cae dentro del ámbito de lo paradójico;[19] 2) El pensamiento débil es también idea de un *destino* suprapersonal del logos, que invalida toda *decisión* lógica. El segundo aspecto es particularmente discriminante: si una tesis semejante es válida, con rigor no se podría ni siquiera *decidir* a favor de lo paradójico, y esto es lo que distingue definitivamente el pensamiento débil de toda lógica, aunque sea «paraconsistente» o en general «no clásica».

Además, como la cuestión en juego se refiere a las modalidades de discurso y de pensamiento, es evidente que la tesis heideggeriana *retroactúa sobre sí misma,* y se presenta como una propuesta de «superación» de la metafísica y de la dialéctica, que es también la propuesta de una nueva manera de entender la noción misma de «superación», o sea —sobre la base de una forma de *diagonalización* que se reproduce a menudo en el pensamiento y en el estilo teórico de los autores vinculados al segundo Heidegger—, la idea sobre todo de una *superación de la superación metafísico/dialéctica.*

5. Nihilismo, hermenéutica y posmodernidad

El problema del *Über-*, la superación de la metafísica y el pensa-miento de la diferencia, o mejor, el problema del *decirse* de estas eventualidades aparentemente abstrusas e inmotivadas, y que no obstante parecen ser de una extraña y

apremiante actualidad, es el motivo dominante del pensamiento de Vattimo en su confrontación con Nietzsche, Heidegger, los franceses y la tradición dialéctica, tal como se desarrolla en los años setenta y hasta los primeros ochenta. Pero fue en el transcurso de estos años cuando la solución, por otro lado ya lograda en época anterior, se vuelve abiertamente clara y comprensible en todos sus detalles.

Ante todo, en los escritos del volumen *La fine della modernità* (1985) [citado aquí según *El fin de la modernidad*,1985 (2007)] resulta del todo claro en qué sentido la superación de la metafísica (y del sujeto) es asumida por Vattimo, como sostuvo Berti, con «mayor coherencia» que los franceses. Y esta coherencia eleva el pensamiento débil hasta aquella particular dialéctica asintótica (lógica «vertiginosa», como escribe) que constituye el núcleo «fuerte» o «fundamental» del trabajo de Vattimo. En el primer ensayo, «Apología del nihilismo», se expone el *impasse* del pensamiento del siglo xx con relación al nihilismo: «fenomenología y existencialismo primero —escribe Vattimo—, pero también el marxismo humanístico y las teorizaciones de las "ciencias del espíritu", son manifestaciones de un hilo conductor y unificador de un amplio sector de la cultura europea que podríamos hasta identificar como caracterizado por el "*pathos* de la autenticidad", es decir, en términos nietzscheanos, de la resistencia a la realización del nihilismo» (pág. 26). Del *pathos* de la autenticidad no se escapa ni siquiera lo que Vattimo llama «lo místico» wittgensteiniano, que muy en particular ve expresado en la teoría de la verdades «locales».

«Así —y hay ejemplos por todas partes— se reacciona a la desvalorización de los valores supremos, a la muerte de

Dios, solo con la reivindicación —patética, metafísica— de otros valores "más verdaderos" (por ejemplo, los valores de las culturas marginales, de las culturas populares, opuestos a los valores de las culturas dominantes; la destrucción de los cánones literarios, artísticos, etcétera–» (pág. 28). Como puede verse, el diferencialismo francés es asimilado a cualquier otra «reacción» antinihilista; porque en el mundo de la técnica, que Vattimo lee justamente como mundo del nihilismo, de los mensajes que se transmiten-envían a cualquier parte, y del ser que se ha transformado enteramente en «valor» (de cambio), no hay teorías o tesis filosóficas —por ejemplo, el diferencialismo, o la metafísica de la «singularidad» y del «simulacro», etcétera— que consigan justificar «más auténticamente» la experiencia, «porque la autenticidad» —lo propio, la reapropiación— ha perecido ella misma con la muerte de Dios» (pág. 29).

La noción heideggeriana de *Verwindung*, como ya se anunciaba en el ensayo de *El pensamiento débil*, se convierte en la palabra clave de toda la teoría de la superación, e indicación preliminar para una práctica contemporánea de la filosofía que consiga actuar en la condición de la pérdida de lo «propio» y de la «totalidad». Pero es la teoría de la posmodernidad, en especial en la formulación lyotardiana (quizá, junto a la de Hassan, la de Lyotard ha sido la formulación más filosóficamente significativa de lo posmoderno), la que ahora ofrece a Vattimo un terreno ideal para enmarcar su discurso sobre diferencia, nihilismo, dialéctica (y pensamiento débil), y valorizar definitivamente esta idea de una diferencia *débil* (en el sentido de *verwinden*) como buena alternativa a la dialéctica.

Como es sabido, Lyotard[20] define la posmodernidad en

términos que no se alejan mucho de los que Vattimo esboza en su ensayo de *El pensamiento débil*, o sea, como caída de los *grands récits* (discursos totales), pero también de los principios *locales* de conformidad y adecuación. En la posmodernidad todo cuenta y acontece en términos de *performatividad:* exactamente como en el mundo del nihilismo, en el que el ser se ha reducido a valor de cambio. Se comprende así que la teoría podía adaptarse perfectamente a las tesis que Vattimo había formulado y formulaba en aquellos años.[21] En una primera síntesis, si «moderno» es la fundación cartesiana, «posmoderno» es el nihilismo, en el sentido del hombre que «cae del centro hacia los extremos de la X», pero también el pensamiento rememorador de Heidegger, que advierte la diferencia más allá de las pretendidas objetivaciones y decisiones del sujeto (esta conexión es, entre otras, una de las razones por las que Vattimo halla una cierta consonancia entre el nihilismo y el pensamiento del último Heidegger, es decir, descubre en este último «un tono *nihilista*»). Si «moderno» equivale a metafísico, y más precisamente al último «nombre», a la última versión de la metafísica, entonces posmoderno equivale a posmetafísico, pero según aquella forma de superación que en realidad es, como dice Heidegger, no eliminación sino «repetición» de la metafísica. Si «moderno» es el pensamiento «objetivador», que pretende describir «estructuras estables del ser», posmoderno es eminentemente el pensamiento que no tiene ya esta pretensión.

Pero atención: por aquel mismo principio de «consistencia» (o de coherencia, o de radicalidad) por el que, como dice Nietzsche, también «todo es interpretación» es

una interpretación, la superación que indica el prefijo «post» constituye en el plano metateórico el mismo fenómeno que en el plano por así decir «teórico» desarrolla la cuestión de la diferencia. O sea, como escribe Vattimo, en el último ensayo de *El fin de la modernidad*, con el título de «El nihilismo y lo posmoderno en filosofía»: «no tiene nada de la *Aufhebung* dialéctica ni del "dejar atrás" que caracteriza la relación con un pasado que ya no tiene nada que decirnos [...] la diferencia entre *Verwindung* y *Überwindung* es lo que puede ayudarnos a definir el *post* de lo posmoderno en términos filosóficos» (pág. 145).

6. *Verwindung*

Hay que recordar que el llamado problema de la diferencia, lo mismo que el problema de la dialéctica, es en definitiva el problema del «pasaje»: del distanciamiento crítico del pasado, de la superación de una época y de una lógica de *impasse,* pero también de la distinción lógico-teórica y ontológica (del diferir entre ser y entes, y del diferir en general). Pero explica Vattimo que este problema lo resolvió Nietzsche anticipando el sentido de la *Verwindung* heideggeriana y del «post» de lo posmoderno. En *Humano, demasiado humano,* el problema del salir de la enfermedad histórica, o con mayor precisión, «del salir de la modernidad», «se plantea de un modo nuevo: «*Humano, demasiado humano* presenta una verdadera y propia disolución de la modernidad mediante la radicalización de las mismas tendencias que la constituyen» (pág. 146). Estamos, pues, frente a un procedimiento irónico,

secundador, a una disolución-superación que es ante todo radicalización: es la lógica *irónica* del Evangelio a que hemos aludido.

¿Cómo se justifica esto? Con suficiente claridad, por el hecho de que la modernidad es ella misma y sobre todo época de la superación, por lo que superarla significa ponerla en acto, confirmarla en el plano performativo. La modernidad es época de la «novedad que envejece», de las novedades por tanto que se superan vertiginosamente, «en un movimiento que desalienta toda creatividad al mismo tiempo que la exige y la impone como única forma de vida» (pág. 146). Por tanto, evidentemente, «no se podrá salir de la modernidad pensando en superarla», hay que «encontrar un camino diferente».

Este camino distinto lo señala una peculiar declinación en clave nietzscheana del concepto de *Verwindung*. Es evidente que *Verwindung* es un principio semántico y pragmático:[22] indica el modo en que se *interpretan* y *emplean* las categorías de la metafísica clásica. Y al mismo tiempo es también un principio ético-práctico y metodológico, en el sentido de que indica el contenido teórico que hay que asumir frente al declinar de la metafísica. Se trata además de una noción con apariencia dialéctica, pero con algunas diferencias relevantes. Se caracteriza a partir de dos términos: «abandonarse a» *(rimettersi a-)* en el sentido de confiarse, y «reponerse de» *(rimettersi da-)*, en el sentido de recuperarse de una enfermedad; es decir, como declinación-deformación, superación-distorsión, repetición-profundización, etcétera.

Escribe Vattimo en «Dialéctica, diferencia y pensamiento débil» [en *El pensamiento débil*, 1988 ([5]2006)]: «el modo en que Heidegger rebasa la metafísica posee todas las

apariencias de una superación dialéctica y, sin embargo, hay que considerarlo de otro modo, justamente cuando se lo advierte como *Verwindung;* pero, también en cuanto tal, continúa todavía algo que es propio de la dialéctica» (págs. 31s). Se ve entonces actuando el específico efecto especulativo de la noción de *Verwindung:* esta noción expresa la prosecución-distorsión de la metafísica y de la dialéctica, y a la vez *pone por obra* aquello que dice y describe. Por lo que no solo la noción de *Verwindung* es una crítica al carácter descriptivo de la metafísica, sino que exhibe también una forma alternativa de descripción. *Verwindung* describe el movimiento del ser como *Überlieferung* y *Ge-schick*, y es al mismo tiempo «el modo como el pensamiento piensa la verdad del ser, entendido como *Überlieferung* y *Ge-schick*» (pág. 32).

Esto determina una variación estructural también en el tipo de dualidad que caracteriza la semántica de la categoría del *Verwindung* respecto de la dualidad semántica de las nociones dialécticas: porque aquí lo doble, lo que está simultáneamente implicado junto con el primer significado, no es simplemente lo opuesto sino lo *diferente* en el doble sentido temporal y espacial (o estructural). De aquí la relación *oblicua* que se establece entre los términos en juego: *distorsión* no es ciertamente lo opuesto a *prosecución*, sino que más bien indica una modalidad del proseguir; el «abandonarse a» *(rimettersi a-)* indica a su vez una modalidad del «reponerse de» *(rimettersi da-):* reponerse de una enfermedad, pero con actitud de abandono y no de contraposición violenta, sin intentar detener el transcurso del mal oponiéndose, y así sucesivamente. En este sentido puede decirse que *Verwindung* es una reinterpretación de

Aufhebung, pero corregida en el sentido de la *empiría histórica* que la hermenéutica ha sacado a la luz.

En *Más allá de la interpretación*, la impostación o el tono «nihilista» que da Vattimo a la hermenéutica asume una característica naturaleza circular, reflexiva y más propiamente *especulativa*, sobre todo en cuanto la circularidad desarrolla aquí un papel metodológico, además de temático. El punto de partida es una tesis histórico-epocal, pero que pronto se descubre superada por un tratamiento *metateórico*. Nihilismo es la situación de la ontología occidental, el recorrido de progresivo aligeramiento-vaciado de las categorías filosóficas tradicionales, y de progresivo debilitamiento de la noción aristotélico-platónica de ser. El comportamiento consecuente a este carácter fáctico (cuya conformación se considera desde el comienzo una conformación histórico-interpretativa) es ese *nihilismo secundador* que define la asimilación entre la *Verwindung* y el «post» del posmodernismo. Hay, por tanto, un *de hecho*, que procede de la progresiva «consumación» del ser (según la expresión de Vattimo), hay un *comportamiento* consecuente, y es el aligeramiento de las categorías tradicionales, el devenir débil del pensamiento. Pero es preciso observar que el segundo aspecto es *reflexivo* y *retroactivo*, esto es, aporta significativas variaciones de sentido al primero. De hecho la debilitación del discurso teórico es también y sobre todo, como se ha visto, una atenuación del nexo descriptivo entre lenguaje filosófico y estados de cosas, por lo que las premisas descriptivas de las que parte el discurso:

– no son configurables como si fueran premisas en el sentido prehegeliano del término;

– no pueden evaluarse como si fueran una teoría o una *Weltanschauung*, una toma de posición, un punto de vista sobre la estructura del mundo.

7. Argumentación y proveniencia

En qué medida sea determinante, y en absoluto disolutivo, este tipo de solución (o aceptación) de la antinomia racional se revela en el intento de delinear los principios de la argumentación hermenéutica que Vattimo expone brevemente en un ensayo de 1993: «Diritto all'argomentazione» (en *Filosofia '92*). Aquí aparecen dos datos esenciales: el derecho de la filosofía a ser todavía, aunque bajo otras condiciones, discurso sobre (el) todo, y el vínculo entre *argumentación* y *proveniencia*.

El derecho que proclama la filosofía por lo que se refiere a la totalidad, escribe Vattimo, no puede configurarse como un derecho a la «expresión» de una *Weltanschauung* (pág. 63), ni puede proponerse como «creación» arbitraria (pág. 64). Debe no obstante nacer en una relación de fidelidad o consecuencialidad respecto de algo: y, en efecto, ninguna filosofía *primera* es realmente tal, porque todo planteamiento de un problema o formulación de una pregunta es el fruto «de las respuestas recibidas, heredadas, ya disponibles» (pág. 62), y por la misma razón ninguna filosofía puede (como en ciertos casos la ciencia) «truncar de forma decisiva (con el experimento) la disputa» (*ibid.*; lo cual significa: no hay un principio absoluto ni un final absoluto del discurso).

En cuanto intento de respuesta a preguntas «recibidas, heredadas, ya disponibles», toda teoría, toda «empresa argumentativa» se basa en presupuestos ampliamente heterogéneos, y es por ello constitutivamente «impura» (pág. 60). Muchas preguntas y respuestas provienen del pasado, y la interpretación, como individuación selectiva de las preguntas a las que responder, es también «ordinativa» y constitutiva: la tarea de la interpretación, en definitiva, consiste en ordenar y hacer dialogar (o dialogar con) los datos de la tradición (pág. 66). Pero desde el momento que aquello de que se dispone es (la) proveniencia, también la forma de los a priori de que nos servimos es «proveniente», y por tanto no podrá fijarse de una vez por todas ni será posible configurarla en términos descriptivos (los a priori «están inscritos en el lenguaje natural —profundamente marcado por la historicidad— al que está siempre arrojado el Dasein», pág. 68). Por consiguiente, aunque es verdad que los datos de la experiencia no son en absoluto filosóficamente ordenables, es también verdad que no hay tampoco un orden dado de los a priori que podamos utilizar para poner orden en la experiencia; el ejercicio peculiar de la filosofía, para mantenerse fiel al devenir de la tradición, no es por consiguiente la objetivación, sino el acceso a las condiciones «eventuales» que anticipan la objetivación, y «abren» la condición de la verdad (pág. 67). En fin: tanto la forma como el contenido de este acceso son el fruto de un trabajo participativo y dialógico; los criterios de la deconstrucción y del reordenamiento del pasado los encontramos en los términos participativos y dialógicos.

Como puede verse, la relación entre argumentatividad de la filosofía y proveniencia nace a partir de lo que Gadamer

llama «una conciencia hermenéuticamente educada»: no podemos argumentar si no tenemos en cuenta las vías históricamente ya frecuentadas por las cuales «ya no hay que avanzar más»; no podemos argumentar si no es reconociendo la pertenencia de la argumentación a un tejido de opiniones y convenciones incluso inconscientemente activas, y tampoco podemos argumentar más que preguntándonos qué «necesita» la época (o evitando ofrecerle lo que esta ya tiene en exceso); y, finalmente, no podemos argumentar solo a partir de la pretensión de nuestros gustos o de las evidencias subjetivas (de aquí la naturaleza extrametódica y a la vez electiva de este punto de vista).

No obstante, el aspecto singular de todo el planteamiento es que a esta aparente «urbanización» atenuante de la ontología heideggeriana se la considera como un producto *lógicamente* e *históricamente* necesario. La apertura del discurso filosófico a las transacciones sociales, políticas, histórico-pragmáticas es (aparece aquí como) la respuesta a una demanda implícita en la misma «apertura» de la ontología tradicional buscada sobre todo por Heidegger: la pregunta sobre el todo deviene aquí, de manera inevitable, la atención al todo.

Para Hegel, el todo preliminar, el universo de referencia de la filosofía, es la totalidad contradictoria, que incluye ser y no ser (el mundo «booleano», fijado por el principio «X y no-X juntas agotan el universo»); para Heidegger o Jaspers es el horizonte omnicomprensivo del ser, que incluye la vida humana y su específica estructura paradójica. Para este tipo de ontología hermenéutica el todo al que la filosofía se refiere es un ámbito abierto no predescriptible en el que la

historia, y el lenguaje, y las diversas contaminaciones culturales de uno y otra, constituyen lo que hay que pensar. El universo de referencia no es ya *solo* la conmixtión de ser y pensamiento, ideal y real, afirmación y negación, etcétera, ni es *solo* la estructura de la existencia en la forma paradójica descrita por Kierkegaard y heredada por el existencialismo, sino una entidad heterogénea, un todo multiforme y fundamentalmente «discreto», que Vattimo identifica con el ser-historia-lenguaje de la efectividad hermenéutica.

Las dos cuestiones que, llegados a este punto, previsiblemente se plantean se refieren a la *normatividad* y a la *identificabilidad* de la proveniencia. ¿En qué sentido se podrá actuar selectivamente sobre la proveniencia? O bien: ¿qué voces de la tradición deberán ser escuchadas y qué otras descartadas? Además: ¿quién podrá distinguir la autenticidad de la «respuesta» a la tradición de cualquier pretensión expresiva o constructiva? Frente a estas preguntas, la solución hermenéutico-heideggeriana consiste, como es sabido, en proponer la respuesta en términos extra-metódicos (en términos de *abandono* o de *escucha*). Más radicalmente parece que pueda decirse que es la misma teoría de la proveniencia la que implica el asunto hermenéutico del *nunca perfecto dominio del teorizante* sobre aquello de que se ocupa temática y metódicamente. En otros términos, el ámbito de las decisiones metateóricas y metodológicas se transfiere al objeto: es, en efecto, la dimensión *temática* la que decide la naturaleza de la opción *metodológica*, es la opción del *ser* la que determina la heterogeneidad e impureza del fundamento histórico-existencial, y la particular dialéctica sin síntesis en que se desarrolla el pensamiento débil. Así como la idea del mundo

del espíritu como *totalidad bivalente* (la idea de totalidad como síntesis concreta de afirmación y negación, subjetivo y objetivo, finito e infinito, etcétera) era la que determinaba en Hegel la opción por la dialéctica como metodología de pensamiento, así también la opción temática del ser como *totalidad heterogénea* determina la metodología de la proveniencia y de la participación.

8. Este libro

Vattimo es ciertamente uno de los «filósofos de la técnica», incluyendo en esta expresión a los pensadores que han intentado comprender la contemporaneidad en sus desarrollos técnico-científicos sin condenarla ni condenando tampoco los resultados de estos mismos desarrollos, sino —usando sus palabras— «escuchando la llamada». Su trabajo en este sentido puede hoy decirse completo con *Oltre l'interpretazione* (1994) [*Más allá de la interpretación*, 1995], que es el último libro decidida e inequívocamente «filosófico» escrito por él. Posteriormente, con *Credere di credere* (1996) [*Creer que se cree*, 1996], Vattimo inició una vía del todo nueva, que lo llevó a una forma de militancia filosófica profundamente diversa. Su misma escritura se simplificó notablemente, perdiendo muchos vínculos con tecnicismos y referencias a la tradición filosófica que antes le caracterizaban.

Es importante subrayar —y el texto que presentamos aquí lo confirma— que no se ha tratado de una forma de compensación reactiva, o de un alejamiento de la filosofía, sino del cumplimiento de un cierto proceso: en mi opinión,

del cumplimiento natural de un proceso típico de un cierto tipo de filosofía como es la que practica Vattimo, y que es legítimo llamar, con un nombre que evoca el tiempo en que florecía el marxismo, «teoría concreta».

Pasando a la política (o «cayendo» en la política, como aquí dice irónicamente), Vattimo no ha hecho más que desarrollar uno de los «lados» o aspectos de ese carácter especulativo (reflexión o mezcla de interpretación y praxis) que es propio de las categorías de su pensamiento, y que constituye en él una original reinterpretación tanto de la *dialéctica* hegeliana como de la *especulación* posdialéctica del pensamiento del segundo Heidegger (empeñado, y quizás a veces enredado, desde los *Beiträge*, en una serie de círculos, recurrencias e iteraciones). Hay, por tanto, una necesidad o un *hecho* filosófico (tal como dice Vattimo, hay una «lógica» en las transiciones semánticas y en las *fugas* a las que el nihilismo somete las categorías de la metafísica clásica) que se expresa en este aparente «pasaje» a lo «óntico», y creo que las páginas que siguen dan muchas pistas para comprender esta necesidad.

El discurso se desarrolla en tres tiempos. Ante todo Vattimo explica los motivos por los que su visión de la práctica filosófica, aunque se distancia de la ciencia (la filosofía que quiere definirse como ciencia se ve siempre obligada al mismo tiempo a redefinir la ciencia, como bien lo demuestra el caso de Husserl), no persigue en absoluto parecerse a la literatura, a la sociología, a la ciencia de la cultura, o a cierta forma de pretensión artístico-literaria. Lo que creo ha sido importante en el trabajo de Vattimo es esta clara visión de la filosofía como algo distinto de las ciencias (exactas o de la naturaleza) y de las *humanities* o del arte:

pero «distinto» propiamente en cuanto profundamente comprometido e implicado en las problemáticas de fondo de todo esto, y ligado por mil vínculos de afinidad y participación a cada práctica cultural.

En segundo lugar, Vattimo especifica aquí su interpretación del concepto de verdad. Es evidente que en la alternativa aristotélica verdad-amistad se presenta una moción a favor de la amistad, pero en cuanto teoría filosófica la verdad no puede olvidarse de la *polis*, que es el terreno de donde ha surgido y al que está destinada. Más que de verdad como adecuación descriptiva se habla de «fidelidad» a un *ser* que es ante todo *evento*, y a un sujeto que es ante todo *diálogo* (como hemos dicho: participación).

Esto no implica para nada un distanciamiento de la lógica y un acercamiento a la retórica; ni se trata de una elección irresponsable en sus motivaciones históricas y teóricas. En un texto reciente, cuyo título es «Les raisons que la raison ne connaît pas»,[23] Vattimo ha desarrollado bien la cuestión, demostrando (una vez más) que la defensa de las «razones del corazón» se sostiene bien gracias a una diligente labor del entendimiento. Sobre un relativo dominio de la amistad, o bien de la *pietas*, sobre la verdad, o bien sobre la presunta adecuación cosa-discurso (como quiere el cristianismo, en una lectura «dostoievskiana»), concuerdan en realidad muchos pensadores europeos contemporáneos: Levinas insistiendo en el respeto al «otro», Habermas insistiendo en la doctrina juvenil hegeliana del amor, y en las prácticas comunicativas del mundo de la vida. Pero solo una precisa opción ontológica en opinión de Vattimo es capaz de evitar que estos puntos de vista caigan en alguna forma de disimulado dogmatismo teórico (por ejemplo, en el caso de

Levinas, transformando oblicuamente al otro en el Otro trascendental; o en el caso de Habermas reafirmando oblicuamente una razón absoluta a través del imperativo de la absoluta transparencia comunicativa). Esta opción ontológica, se ha dicho ya, va y debe ir a favor de un ser como evento, a favor de la eventualidad del ser. Y es evidente entonces que, como se confirma en estas páginas, Vattimo piensa en la amistad (en la participación, en el *metékein* al que Gadamer asigna la tarea fundante de la teoría) propiamente como ámbito en el que las «paradojas de la verdad» encuentran siempre de nuevo, constantemente, realización y solución. Una sutil pero decisiva variación respecto al primado de la razón práctica: primado de una razón *participativa*.[24]

En fin, la última sección del texto, sobre responsabilidad, vocación y destino en filosofía, nos suministra una clave para entender hasta qué punto las tensiones de la práctica filosófica contemporánea —entre *históricos* y *teóricos*, entre *filósofos-periodistas* y *filósofos-profesores*, entre la *especialización* filosófica y la *misión* del filósofo como «funcionario de la humanidad»— son en opinión de Vattimo comprensibles e intensamente vividas, sobre todo por un pensamiento que se haga cargo de su propia finitud, y la elabore en clave política (emancipación) y religiosa (redención). Las páginas del texto concluyen con lo que podría definirse (si la ironía del pensamiento débil lo permitiera) como una teoría de lo *sublime* histórico-político-religioso. O bien: de la *desproporción* y a la vez la *familiaridad* que siempre el punto de vista de la «polis» impone al pensamiento. Parece que no podamos ser del todo filósofos, según Vattimo, si no es poniéndonos

continuamente frente a la visión no de la totalidad (entiéndase esta en sentido ontológico o bien lógico, en sentido político o religioso), sino a la de cuán lejos estamos de ella. Pero en este sentido, todos deberíamos podernos decir y poder ser, en los intervalos de la propia vida, «filósofos». Todos deberíamos poder tener este privilegio de «vernos en nuestros propios límites»: un privilegio, dice Vattimo, típicamente «europeo».

Gianni Vattimo

Vocación y responsabilidad del filósofo

Filosofía y ciencia

1. Después de Kant, después de Hegel

El primer punto que me parece importante aclarar es que no creo en la función subsidiaria de la filosofía respecto de la ciencia, y tampoco en ningún vínculo privilegiado entre la filosofía y las ciencias (naturales, exactas o del espíritu). Sobre todo no creo que la filosofía sea una ciencia en el sentido estricto de la palabra, por lo menos ateniéndonos a cómo se ha configurado esta palabra en nuestro lenguaje corriente. Si por ciencia se entiende una cierta forma de saber, es obvio que la filosofía se hace sabiendo cosas, pero si por ciencia entendemos un saber dotado de métodos prefijados, con resultados acumulables y experimentos repetibles, con un manual sobre todo, y una determinada institucionalidad, dudo mucho en poder acercar la filosofía a esta noción de ciencia. Se puede quizás hablar de cientificidad en la historia de la filosofía, porque en cuanto historia de algo mantiene puntos de referencia más o menos objetivos; si alguien escribe un libro sobre el pensamiento kantiano podemos comprobar si hay una determinada cantidad de datos básicos, por ejemplo si conoce las obras, la bibliografía secundaria, etcétera. Pero ya cuando Kant escribía la *Crítica de la razón pura* era difícil decidir si se trataba o no de «ciencia», y en todo caso no me parece que la exigencia de cientificidad para Kant equivaliera a la

exigencia de un criterio de demarcación, o sea, comportara una definición del sentido de lo que es «científico» y de lo que no lo es.

Sobre que la filosofía no sea una ciencia son muchos los que pueden estar de acuerdo. Los problemas surgen sobre todo porque la filosofía se ha convertido en una disciplina universitaria. Naturalmente, esto nos viene bien, porque si no fuera así no sé quién nos pagaría, pero queda siempre en el fondo una incertidumbre o un motivo de equívoco, porque incluso siendo una disciplina universitaria, no puede ser tratada como un saber acumulativo, experimental, objetivo. Se presenta entonces la cuestión: si no es ciencia, y no es tampoco un saber progresivo y acumulativo con datos de referencia objetivos, ¿qué es?

Con todo, ¿por qué no es una ciencia? Aristóteles sostenía todavía que lo era; la metafísica era el saber del ser en cuanto ser, y entraba en la jerarquía de las ciencias, junto al saber del ser en cuanto cantidad y en cuanto movimiento: filosofía, matemática y física. ¿Qué ha sucedido desde entonces? ¿Por qué no puede mantenerse ya esta tesis aristotélica? Aquí el problema no es solamente de contenido (porque la física quizá no es ya definible como ciencia del movimiento, y la matemática no es ya solo ciencia de la cantidad, etcétera): aun cuando desde un punto de vista formal sea verdad que en la historia de la filosofía ha habido una *positivación* de muchos aspectos que, perteneciendo anteriormente a una especie de saber global, se segregaron de saberes específicos sobre diversos sectores de la realidad. En cuanto al saber del ser en cuanto ser, ha ido haciéndose menos fácilmente caracterizable como ciencia, y esto ha sucedido sobre todo después de Kant.

Desde Kant la ciencia se ha formalizado muy estrictamente en los términos de la ciencia moderna, como un sistema de proposiciones que presuponen la posibilidad del experimento sensible: si no se pueden aproximar los datos sensibles a los conceptos no hay verdadera ciencia. Y así nació la función relativamente subsidiaria de la filosofía respecto de la ciencia. Muchos todavía hablan hoy de la filosofía kantiana como de una teoría del saber que estudia las condiciones de posibilidad de las ciencias. De algo, pues, que podría definirse como una ciencia de segundo nivel. Pero en todo caso, si esto es verdad hay que recordar que se trata no obstante de una ciencia que es crítica de la ciencia, exploración de sus condiciones de posibilidad y de sus límites. En cuanto a lo que Kant llama metafísica, no es casual que la empresa de asignar a la metafísica una dimensión de ciencia coincida con una profunda crisis de la metafísica: por los neokantianos de finales del xix en adelante está claro que la filosofía trascendental es crítica y superación de la metafísica. Lo que queda de la metafísica es solo la descripción de las estructuras a priori de la razón, y esta es la orientación, creo, que con algunas variantes se transmite a las ontologías regionales de Husserl.

En todo caso, en Kant no hay posibilidad alguna de que la filosofía pueda ser ciencia del ser en cuanto ser. Y esto vale para todo lo que proviene de Kant, aparte del idealismo. El idealismo alemán puede definirse como el último gran esfuerzo de reunir el significado aristotélico con el kantiano: Hegel no diría que Kant se equivoca pero tampoco que Aristóteles se equivoca; diría en cambio que la teoría de las formas a priori es también la teoría del ser. Pero después de Hegel la cuestión empieza a hacerse mucho menos clara.

Tengo la impresión de que lo que se criticó en la historia del pensamiento, entre los siglos xix y xx, no fue tanto el hegelismo como el kantismo. Los mismos críticos de Hegel sobre base kantiana, a partir de Cohen y Windelband, Dilthey y otros, acaban en realidad calcando soluciones hegelianas. La pretensión de fundar los saberes sobre una forma de fenomenismo más o menos subjetivo (el punto más oscuro y controvertido de las filosofías trascendentales) no es en absoluto una pretensión hegeliana, sino que la vemos solo en Kant, y más precisamente en el uso de Kant en función de una teoría de la ciencia, en función metacientífica y enciclopédica (Kant, por tanto, en el uso neokantiano). Con Hegel más bien observamos ya una forma de corregir esta pretensión: con la teoría del espíritu como instancia histórica suprapersonal, y del saber en su totalidad como efectivo sujeto histórico.

En definitiva, lo que ya no funciona, después de Kant (y en los propios desarrollos del neokantismo), es la idea de que exista una razón universal y estable. El kantismo entra en crisis por la antropología cultural, por la pluralidad de las culturas, también —digamos— por lo que a Kant objeta un Nietzsche, o por lo que surge con el positivismo. Obsérvese que estas objeciones implican solo secundariamente a Hegel. Hegel recibe más bien palos por parte del existencialismo, de Kierkegaard y del renacimiento kierkegaardiano del siglo xx; pero también las objeciones de Kierkegaard, como es sabido, se mantienen siempre en una línea sumamente precaria, corriendo el riesgo de «reingresar» de nuevo en la historia del espíritu (por lo menos en cuanto momento de la dialéctica del saber absoluto).

Todo esto no hace sino confirmar que la filosofía ya no

puede ni siquiera ser una ciencia de tipo «crítico». Pero si no es ni ciencia del ser en cuanto ser, esto es, de los primeros principios, ni crítica de la razón pura, esto es, de las estructuras de la razón, o epistemología trascendental, entonces me parece que queda muy poco por refutar en el pensamiento de Hegel: quizá solamente la pretensión en sentido amplio «kantiana» de encerrar la razón en una imagen estable. Si Hegel no pretendiera para la razón un destino totalmente determinado, totalmente racional —y no se sabe hasta qué punto llegó a pretenderlo— no habría nada que objetar a la visión hegeliana de la filosofía. Porque, según esta visión, a la filosofía le queda, también en relación con la ciencia, un cierto saber sobre la historicidad como tal de todo cuanto sucede en la realidad humana.

2. El relampaguear del *Ereignis*

Lo que he dicho hasta aquí no significa que la filosofía deba prescindir completamente de la ciencia. Diría más bien que me interesa mucho saber cuánto *hay*, en la historia de nuestra existencia, de cultura, de comunidad humana, y en consecuencia de determinados resultados de las ciencias, y cuáles son los cambios en este aspecto. Para mí la filosofía de la ciencia en el fondo es —lo quiera yo o no— una especie de sociología, de filosofía de la cultura. Toda reflexión filosófica sobre la ciencia no puede ser lógica de la ciencia (¿por qué debería decir la filosofía a la ciencia cómo pensar? es la justa observación de Feyerabend), sino que debería ser reflexión histórica sobre los efectos que este tipo de actividad cultural ha producido en la transformación de la

existencia. Naturalmente, vinculo este punto de vista a mi esfuerzo por pensar en términos de ontología de la actualidad, o sea, a la pregunta: ¿qué pasa con el ser en un mundo en el que las ciencias empíricas, experimentales, matemáticas se han desarrollado de una determinada manera, dando lugar a determinados resultados tecnológicos?

En este sentido no concuerdo en absoluto con la imagen tradicional de la relación ciencia-filosofía, esa que encuentro sobre todo en *Verdad y método* de Gadamer y también en Heidegger, aunque Heidegger sea más astuto (su ensayo sobre «La época de la imagen del mundo»[1] muestra una actitud más receptiva frente a la ciencia). Gadamer ha intentado de diversos modos reparar la escisión entre método (esto es, ciencia) y verdad, pero el discurso de *Verdad y método* permanece orientado a la reivindicación de base: «no hay verdad solo (pero este "solo" puede ponerse también entre paréntesis) en la ciencia, la hay en la historia, en la experiencia estética, en la experiencia histórica», esto es, en la experiencia del lenguaje ordinario, no especializado, vigente también en los lenguajes científicos. Este aspecto es determinante para Gadamer. La suya siempre ha sido fundamentalmente una reivindicación de tipo humanista, aunque no quiera quizá serlo, y quizá no lo sea en el fondo.

Pero si pienso en el libro sobre *La razón en la época de la ciencia*,[2] mi discurso se aproxima al suyo. Aquí Gadamer dice algo que también yo podría suscribir, a saber, propone límites de tipo ético a la ciencia. No hay un problema de verdad o falsedad de las proposiciones científicas, o de verdad y falsedad en el modo en que la ciencia hace frente a lo existente; hay un problema de efecto social, histórico, de

la ciencia, frente al cual hay que imponer (imponer, no contraponer) un marco de tipo ético. Gadamer sostiene con razón que esta eticidad tiene que ver con la *continuidad* del espíritu, con el hecho de que pertenecemos a una situación común. «Al final, el destino de todos es el cierre del laboratorio de la tierra», escribe. «Estamos aún muy lejos de haber alcanzado una conciencia común en el sentido de que lo que aquí está en juego es el destino de todos sobre esta tierra y que nadie puede sobrevivir [...] si la humanidad [...] no logra encontrar —por necesidad— una nueva solidaridad».[3] Pero el punto decisivo es que Gadamer en realidad no recoge realmente el sentido del discurso heideggeriano sobre la metafísica; para él los improperios de Heidegger contra la metafísica valen eminentemente para el cientificismo o bien para el objetivismo cientificista. No hay en Gadamer una verdadera historia del ser.

Incluso cuando concuerda con Heidegger en el análisis del presente filosófico, Gadamer en realidad limita el discurso al hecho de que la filosofía moderna, digamos a partir de los siglos xvii y xviii, y si se quiere de Kant en adelante, reduce el ámbito de la verdad al ámbito de la verificabilidad experimental de la ciencia, y todo el resto no es ámbito de verdad. Esto en el fondo es correcto también para Heidegger, pero a Gadamer ni siquiera le viene a la mente que esto pueda haber sucedido por alguna razón. En este sentido permanece ligado a una visión estática de la relación mente-mundo, y es poco «hegeliano». ¿Cómo es que en un determinado momento podemos llegar a pensar que la única verdad es la de las ciencias positivas experimentales matemáticas? Para Gadamer se diría que es simplemente un error, y posiblemente lo es, pero es ciertamente un error de

dimensiones gigantescas, con tremendas consecuencias que de este modo quedan sin explicar.

Pero yo creo que es algo más. Por lo que me siento también lejos de Gadamer al pensar las ciencias, porque con Heidegger (si bien Heidegger ha desarrollado este aspecto menos de lo que quizá habría podido) veo yo la ciencia como un aspecto esencial del destino del ser en la contemporaneidad. Pero no solo como destino de olvido, sino también como destino de un posible retorno. Por esto insisto mucho en aquella única página de *Identidad y diferencia* en la que Heidegger dice que el *Ge-Stell* puede ser visto como un primer relampaguear del evento del ser.[4] Pregunté a Gadamer si pensaba que esta frase debía ser tomada muy en serio y me contó que él estaba presente cuando Heidegger dio aquella conferencia y claramente se advertía que Heidegger era consciente de la excepcionalidad de la tesis. No sé si Gadamer lo dijo por complacerme, o porque no había entendido lo que le preguntaba. Pero a mí me parece verosímil, porque no es tan simple pensar que Heidegger diga positivamente del *Ge-Stell* que podría aparecer como un primer relampaguear del evento. Entre otras cosas, lo dice y no lo desarrolla más, pero no hay que pensar que pueda tratarse de una observación marginal: hay seguramente en juego algo más serio.

Continúo pensando que la frase debe leerse en relación con el ensayo sobre la época de la imagen del mundo, donde no obstante «imagen del mundo» debería decirse en plural. El conflicto natural de los saberes en la sociedad organizada hace impracticable la imagen del mundo: se convierte esencialmente en una imagen que produce una pluralidad de imágenes. Todas aquellas últimas páginas del ensayo sobre

lo «desmesurado, lo enorme, lo gigantesco»[5] quieren decir sustancialmente que ya no se puede abrazar la idea de la imagen, esto es, hemos producido la imagen del mundo, pero esta imagen luego se ha pluralizado de forma espontánea y natural... Por tanto, ya no hay un mundo, hay muchas imágenes del mundo y de ahí parte el conflicto de las interpretaciones. Todo es una vicisitud propia del ser, pero Gadamer no lo ha dicho nunca y en mi opinión quizá ni siquiera podría decirlo. Está muy ligado a Platón, muy ligado a la metafísica griega, para la que vale también la idea de que hay diversas aperturas de la verdad. En un libro de Grondin sobre Gadamer (y Gadamer parece no haberse rebelado contra esa visión), se dice que la idea de la pluralidad de las aperturas de la verdad sirve esencialmente para fundar la tolerancia, esto es, para dar fundamento al diálogo, o sea, la gente está dispuesta a pensar que también hay verdad en otras perspectivas: poco más que relativismo. No hay nada de histórico, de historia del ser, de destinal. Gadamer no ha cultivado mucho este aspecto de Heidegger, nunca lo tomó demasiado en serio. Es extraño, porque por otra parte Gadamer se declara hegeliano; pero el suyo es un uso de Hegel que disminuye bastante este aspecto del problema.

En el ensayo de Gadamer que publicamos en el primer *Annuario di filosofia*,[6] aparece con toda claridad que Gadamer no toma de Hegel la historicidad abierta, sino que tiende a reducir las fases del espíritu al espíritu objetivo. No se ponen en discusión los tres momentos de espíritu subjetivo, espíritu objetivo y espíritu absoluto: aunque el espíritu absoluto no aparece para nada. Para Gadamer el espíritu absoluto es parte del espíritu objetivo, cosa que

podría leerse en clave de historicismo marxista, o sea, dicho con mayor concreción: somos siempre parte de una época y por tanto trabajamos en este espacio «interior», que es la historia. Pero si el espíritu objetivo no tiene otros desarrollos acaba convirtiéndose en el ser aristotélico, esto es, en una gran mansión (estática) en cuyo interior hay muchas habitaciones, *to on légetai pollakós*. Naturalmente esta es mi imagen de Gadamer, una imagen que me he formado, con la cual me confronto y respecto de la cual me defino. No digo que no sea discutible.

3. Historia de una coma

Escribí hace poco un corto ensayo para un número de *Revue Internationale de Philosophie* dedicado a los cien años cumplidos por Gadamer. Se titula «Historia de una coma», porque cuando traduje *Verdad y método* se presentó el problema de traducir la frase «Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache», es decir, si debía escribirla con la coma o sin ella.[7] Siempre sostuve que debía escribirse con la coma, aunque en alemán se escribiera con ella solo por razones gramaticales, y en rigor en italiano la coma debiera quitarse. Planteé el problema a Gadamer y este me dijo que no estaba de acuerdo y que había el peligro de interpretar mal la frase (por ejemplo, en el sentido de que se supone que hay un ser que *no* se comprende, y que no es lenguaje).

Bien mirado, el único modo de librarse del relativismo para Gadamer podría ser justamente interpretar realmente la frase en este sentido, a saber: el ser, en su sentido más general, tiene la propiedad de ser comprensible, en cuanto es

lenguaje. *Y no:* solo aquel ser que pueda ser comprendido es lenguaje. De este modo se mantiene la distinción entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza; y sobre todo se supone que hay un ser «en sí» que subsistiría fuera de toda comprensión lingüística. Pero decir esto significaría volver a aquella metafísica «realista» que Heidegger critica y que Gadamer tampoco puede aceptar.

La propuesta de introducir la coma respondía no obstante a un intento de leer a Gadamer en el sentido de una historia de la ontología. Y tengo la impresión de que, coherentemente con sus premisas, Gadamer debía ir en esta dirección: pero no se dio este paso, y Gadamer se queda a mitad de camino entre relativismo y hegelismo. El hegelismo de Gadamer consiste sustancialmente en detener a Hegel en el espíritu objetivo y en comprenderlo todo en el sentido de *pertenencia*. Es un principio importante porque indica la imposibilidad de reducir la filosofía a un acto de la razón, la imposibilidad de reducir todo el proceso a un saber racional autoconsciente. «Pertenencia» significa simplemente que la conciencia está siempre *dentro* de la realidad, y por eso no logra nunca «agotar» la realidad cognoscitivamente, comprenderla enteramente. Pero no está claro cuál pueda ser la historia de esta realidad. Si este discurso (cuya base hegeliana es evidente: la pertenencia es otro nombre de la reflexividad idealista-trascendental) no acaba admitiendo el espíritu absoluto, entonces no se entiende ya cuál pueda ser su sentido último. Ciertamente, aboca legítimamente a una especie de aristotelismo práctico, hipótesis que no debe ignorarse porque permite un buen número de oportunidades, pero por lo general es solo siempre un discurso que se detiene antes de llegar a sus conclusiones:

las cuales deberían ser, y no podrían no ser, de saber absoluto.

De saber absoluto o de pensamiento débil, digámoslo también. De hecho creo que el pensamiento débil es la única alternativa al hegelismo. La cosa no es tan inverosímil porque si no hay un proceso hacia la autoverificación final de la razón no queda más que la idea de una ontología débil. Y esto vale también si se piensa por ejemplo que la autoverificación debe ser siempre y solo provisional. En el fondo se puede ser perfectísimamente hegeliano pensando que el espíritu absoluto constituye la máxima autoconsciencia que hasta ahora hemos alcanzado y que cuando buscamos unificar las culturas, o demostrar la verdad de ciertas proposiciones, no hacemos otra cosa que intentar hacer realidad el espíritu absoluto, construyendo una imagen relativa de él (y una pretensión de este tipo no me parece tampoco del todo equivocada). Ahora bien, es evidente que todo trabajo orientado a la autoverificación universal, pensada como contingente o como verdaderamente definitiva, no puede carecer de dirección: el proceso debe estar provisto de un desarrollo en cierto sentido único, que concierna a toda la humanidad. Pero entonces nos vemos abocados a preguntarnos por qué el espíritu absoluto, digamos el máximo de autoconsciencia actual de que disponemos, no puede ser el saber del Dalái Lama sino que ha de ser el nuestro. Si resulta que discutimos con el Dalái Lama, ¿qué le decimos? En este caso habrá dos espíritus absolutos, cada uno de los cuales va a lo suyo, sin que ninguno de ellos se comunique con el otro.

En otras palabras, si no queremos dar cabida a una especie de puro relativismo y si, por otra parte, eliminamos de Hegel

la ideal de la absolutidad final, esto es, de la perfecta autoconsciencia, ¿con qué la sustituimos? En mi opinión, solo podemos recurrir a la idea de la diferencia ontológica que deviene principio de movimiento.

4. La ciencia y el ser-no-ente

En el ensayo sobre Gadamer, que compendia mi posición actual, tomo en consideración también la frase de *Ser y tiempo* a que ya he aludido: «Ser —no el ente— *[Sein, nicht Seiendes]* solo lo "hay" en tanto que la verdad es ser. Y la verdad es tan solo mientras el Dasein es y en la medida en que es»: «Hay *(gibt es)* ser, no ente, solo en cuanto la verdad es *(ist)*. Y esta es solo en cuanto y mientras el Dasein es».[8] También en este caso hay una coma que debemos tener en cuenta. Insisto mucho en «Sein, nicht Seiendes», entendiéndolo en el sentido de que el ser-no-ente debe entenderse en el marco de una teleología, no es simplemente objeto de una observación descriptiva. Heidegger dice: hay el ser, no hay el ente si hay la verdad. Ahora bien, el ser es en la medida en que no hay solo o principalmente ente.

Llegados aquí, podemos volver a la ciencia. La ciencia es, como por lo demás ha sido la moral o también la política, ciencia del ser-no-ente. Ser-no-ente en el caso de la política significa que aceptamos un acuerdo en lugar de la defensa inmediata de nuestros intereses, o sea, pasamos al contrato social, que es un modo de trascender la inmediatez del ente, hacia algo distinto, por tanto ya no el *homo homini lupus*, sino más bien la autoridad de otro delegada colectivamente, o bien una autoridad colectiva. También la ética en

definitiva ha sido siempre leída como un trascender la inmediatez de los impulsos, del impulso de la supervivencia, del interés, de dominio sobre los demás; un trascender la inmediata avidez subjetiva. Por último, y quizá de la forma más «completa», la ciencia representa propiamente el ser-no-ente, sea porque es ciencia de estructuras matemáticas, de entidades repetibles, pero muy poco ligadas a la presencia *hic et nunc* de la cosa, sea porque la misma *cosa* de la ciencia se ha sutilizado: la física habla de entidades inexistentes, conjeturables o infinitamente pequeñas, al límite de la espiritualización. Jean Guitton intentó efectivamente demostrar la verdad de la existencia de Dios precisamente a través de la espiritualización de la materia en la ciencia.

Desde el punto de vista de una ontología filosófica, todo esto nos alienta todavía más a asumir una perspectiva «no absolutista». La ontología «absoluta», la hegeliana, o mejor la que prevé una conclusión, está siempre expuesta a la idea de haber llegado a la cumbre y tener que imponerse a los demás o tener que imponerse como final. El mismo comunismo soviético era una forma de cumplimiento en la desalienación que no «admitía» la posibilidad de más desalienaciones. Pero si se elimina en Hegel la desembocadura «absolutista», entonces el absoluto se puede leer de esta forma, a la que nada tengo que objetar: la verdad es siempre la verdad que ha tenido en cuenta todas las objeciones y de alguna forma las ha resuelto o bien las ha asumido. La dialéctica es esto.

El hecho de que haya más indios que emigran hacia Europa que europeos que emigren a la India es quizá también un signo de la validez de la dialéctica hegeliana, es decir, es un indicio de que nuestra forma de existencia es

más deseable que la suya. En efecto, también entre nosotros podemos contemplar vacas sagradas en alguna zona; pero somos capaces de controlar una privación de este tipo, mientras que ellos mueren de hambre. Pero es obvio que el discurso se vuelve hegelianamente poco sostenible. En un libro de Gianfrancesco Zanetti, con el hermoso título de *Felicidad, amistad, derecho,* hay una solución interesante. Zanetti intenta demostrar que el liberalismo extensional es preferible al liberalismo intensional. Por liberalismo intensional entiende la pura afirmación del derecho de cada cual en cuanto totalidad, una totalidad del todo autónoma, sin tener en cuenta la relación con la comunidad. El liberalismo extensional, en cambio, según él, tiene que ver con todos los demás y con el estado de cosas en el momento actual. En suma, respecto de la vieja cuestión de «si el liberalismo admite todas las visiones del mundo, entonces los fascistas tienen los mismos derechos que los liberales», Zanetti argumenta sosteniendo que debe preverse un orden en el que sea posible profesar la propia postura, pero teniendo también el derecho a distanciarse de los demás (un derecho que él llama derecho a la infelicidad), y la posición que defiende este tipo de orden goza de un *plus* de aceptabilidad sobre las demás perspectivas. De igual modo, cuando digo que no podemos prescindir de una filosofía de la historia pero que la única filosofía de la historia que podemos profesar es la filosofía de la historia del final de las filosofías de la historia, y que este es un principio positivo, entiendo sustancialmente lo mismo. No, sin más, *anything goes*, todo va; sino: quien sostiene que todo va y que sobre todo está también esta «cosa» añadida, o sea, la tesis de que todo va, este tal tiene más razón que los demás.

Ahora bien, estas consecuencias me parecen aceptables principalmente desde el punto de vista de la historia del ser como historia del debilitamiento del ser, un punto de vista en el que la ciencia se presenta a su vez como una forma de desrealización, de debilitamiento, de superación.

5. Edificación de la humanidad

Naturalmente, si la filosofía no desestima a la ciencia en lo que se refiere a los resultados obtenidos, los éxitos y las consecuencias para la existencia, pero a su vez ella misma no se considera una ciencia, la praxis filosófica plantea un cierto problema, a saber, queda por definir qué es lo que puede ser. Mi respuesta es que la filosofía es más un discurso *edificante* que un discurso demostrativo, se orienta más a la edificación de la humanidad que al desarrollo del saber y al progreso de los conocimientos. Edificante no significa antiteorética, esto es, no significa que no se produzca un progreso de conocimientos en la edificación (de sí mismo y de la humanidad), significa más bien que no es este el único o el principal objetivo. Lo edificante es, según Kierkegaard, lo terrible, lo inquietante y en determinadas condiciones lo sublime (esto es, lo negativo, que para él es la percepción de la propia finitud), y es al mismo tiempo lo que mejora y construye; no carece, por tanto, de un aspecto teorético y cognoscitivo, pero es algo más y algo distinto.

En las últimas páginas de *La filosofía como ciencia estricta* de Husserl,[9] está la conocida distinción entre la filosofía como *Weltanschauung* y como ciencia, y es significativo que dicha distinción acabe siendo esencialmente ética. La

filosofía como visión del mundo es una gran construcción entre muchas comillas «estética», una descripción creativa de sí, de la visión de la cultura dentro de la cual se vive; esa forma de la personalidad probablemente incluso deseable, pero que en el fondo corresponde a una opción de tipo egoísta. Es como si Husserl dijera en última instancia: los filósofos de este tipo son dandis, todo lo más pueden ser teólogos, poetas, escritores o ensayistas. No se puede negar que su idea de la filosofía de la *Weltanschauung* en esas páginas contiene muchos aspectos positivos. Pero uno se pregunta: ¿en qué medida su filosofía debería evitar ese riesgo de esteticismo? Husserl explica que es preciso dedicarse más bien a un saber acumulativo que da pequeñísimos pasos, realiza pequeñas conquistas de conocimientos objetivos que quedan por toda la eternidad.

Entre otras, se podría plantear de inmediato la siguiente objeción: ¿lo que dura más debe ser mejor que lo que dura menos? Cuando uno va a comprar un coche, si dura más es mejor, pero no necesariamente el principio ha de valer en este campo. Un frankfurtiano podría acusarlo del más duro principio de prestación: debes estar al servicio de una historia que no te apropiarás nunca completamente, en lugar de encontrar tu parte en lo acontecido históricamente hasta el momento presente. Pero más allá de esto, pienso en la filosofía en términos muy cercanos a lo que Husserl parece despreciar: como edificación ensayística. Por eso no me escandalizo, por ejemplo, ni me ofendo cuando alguien me trata de periodista. Más bien diría que la visión husserliana de la filosofía como *Weltanschauung* debería revisarse; si hablo de filosofía como saber edificante (y, por tanto, no propiamente «especialista» y «acumulativo»), no significa

que la entienda de inmediato como filosofía de la *Weltanschauung*, o ejercicio de estilo. Al contrario, la edificación va unida a la intersubjetividad, y en consecuencia a la responsabilidad, que Husserl asigna solo al científico «acumulativo», al filósofo que «da pequeños pasos» hacia el progreso de los conocimientos.

6. Saberes acumulativos

En realidad no excluyo ni siquiera un cierto carácter acumulativo de la filosofía, aunque no en el sentido de que los resultados alcanzados sean indiscutibles, y vayan a constituir un manual, un libro de texto; sino en el sentido de que la filosofía tampoco existiría sin una tradición textual. Por tanto, como historicista me siento «acumulativista», pero no un acumulativista de tipo científico. En cambio, puede verse todavía claramente en todo esto que la filosofía no es un género natural, esto es, un saber cultural, está definida solamente por una tradición textual a la que se añade una terminología y un conjunto de problemas. Y no siempre estoy seguro de que sean los problemas naturales del hombre, porque incluso la idea de la universalidad del valor de una tesis solo es concebible si se dan ciertas condiciones de pluralismo cultural. En una sociedad tradicional nadie se plantea el problema del valor universal: hay leyes o tradiciones válidas y luego hay individuos que están locos o son deshonestos o imbéciles. Solo cuando se enfrentan paradigmas distintos o en algún sentido perspectivas profundamente diversas entre sí nace el

problema de la universalidad: y nace también el sentido auténtico de la universalidad.

Mi director espiritual, conocido estudioso de santo Tomás, me decía que la *Summa contra gentiles* era un manual para misioneros, esto es, un tratado de filosofía o teología racional para uso de los que iban a convertir musulmanes. Porque era necesario de algún modo partir de unos datos de base. Ahora bien, me parece muy interesante el hecho de que toda la importancia de la teología racional nazca de una situación en la que se enfrentan confesiones religiosas diversas, o se tropieza con otros con los que hay que encontrar una especie de base común. Santo Tomás y muchos filósofos del pasado creyeron que esta base común era universalmente humana, pero nosotros decimos: esta base humana universal quizá no sea tan universal, por cuanto se va haciendo con la historia y continuamente estamos reconstruyéndola.

La ciencia tiene también, por su parte, una tradición manualista, y la misma idea de Husserl de un saber que progresa no tendría sentido sin la idea de una tradición común. Por otra parte, las tesis filosóficas tienen también ellas un objeto. La posibilidad del experimento en las ciencias positivas facilita hablar de «objetos», mientras que en el caso de la filosofía es más difícil decir si efectivamente hay un objeto o no. Pero la distinción no puede simplemente reconstruirse a partir de ahí como una distinción entre ciencias objetivas y ciencias no objetivas. También el objeto de las ciencias, como es sabido, se define siempre en gran medida dentro del paradigma y a partir del paradigma. Obviamente, que haya una posibilidad de verificación o de falsación experimental instituye una diferencia fundamental,

y para la filosofía esta posibilidad en principio no existe, no ha existido nunca. Por lo que se crea entonces una especie de círculo vicioso: en el momento en que la filosofía emite sentencias que pueden ser verificadas o falsadas, hace una proposición física, meteorológica, etcétera; se convierte en ciencia.

Está claro que existen perspectivas diversas sobre la misma idea de verificación y falsación experimental. Por ejemplo, la falsación popperiana me parece a mí más un *argumento ad hominem* que un argumento objetivo. En realidad la falsación de una tesis no demuestra nada, te convence solo de que no puedes ir por ese camino, que si quieres llegar a Pisa desde Milán no puedes pasar por Trento. Ciertamente, se funda en algo que no son simplemente tus convicciones o las convicciones de otro, pero no has conseguido un conocimiento positivo a menos que des el nombre de conocimiento positivo a un conocimiento negativo, esto es: sé positivamente que no es así, pero esto no significa nada; si algo no es verde puede ser de cualquier otro color, el no-hombre puede ser cualquier otra cosa.

Por tanto, si algo hay experimental en filosofía no es del tipo que se supone que produce conocimiento «objetivo». Estoy convencido de que la filosofía puede remitir a la experiencia, estoy convencido de que en filosofía hay verdades de experiencia, pero la experiencia está ya tan subjetiva y culturalmente mediada que es imposible hablar de ella en términos de «conquista» objetiva. Por ejemplo, la misma dialéctica es una experiencia compartida por la cultura filosófica de cada época, pero es solo la experiencia de que si planteas las cosas de un cierto modo (por ejemplo,

a la manera como Platón, en el *Parménides*, propone la cuestión uno-muchos), se determinan algunas consecuencias que son a grandes líneas siempre las mismas. Mis ojos ven, veo con mis ojos que no son los tuyos; que cuando digo «tengo dolor de muelas» tú puedas entenderme es una cosa que supongo obvia, pero yo no podré nunca demostrarla: estas son, por así decir, *verdades naturales* no porque sean propias de la naturaleza, sino en el sentido de que son obvias, con una obviedad hecha en buena parte por la cultura.

Pero entonces, no sé en qué medida puede hablarse todavía de filosofía cuando se trabaja con argumentos experimentales. Por ejemplo, la filosofía de la mente, las ciencias cognitivas, ¿son un discurso filosófico o son aquello a lo que han llegado algunos filósofos, por circunstancias en gran parte casuales e históricas (por ejemplo, declive y renacimiento del psicologismo en la tradición neokantiana y neopositivista)? No sé hasta qué punto realmente tengan que ver con una necesidad interna de la filosofía, por lo menos tal como yo la entiendo y como creo que se ha entendido en nuestra tradición textual. No creo que Kant se adaptara a un discurso de científico cognitivo.

Filosofía, historia, literatura

1. Verdad, retórica, historia

Escribí una vez un ensayo sobre la verdad como retórica,[1] hoy quizá no escribiría exactamente las mismas cosas, pero procuremos aclarar esta cuestión de una vez por todas. Ante todo, estoy convencido de que la verdad no es un problema de ciencia política, y no es tampoco una cuestión de demostración científica, sino de *persuasión*. No en el sentido en que se dice «hijo, hazme caso», sino más bien como «echadle una mano». En otras palabras: los argumentos filosóficos son argumentos *ad homines,* no *ad hominem;* la verdad de la que se trata es persuasión, pero con relación a y junto con una colectividad, no la persuasión de la que uno se sirve, por ejemplo, para hacerse prestar dinero. Está claro entonces que se trata esencialmente de propuestas a interpretar nuestra situación común de acuerdo con una cierta línea a partir de presupuestos compartidos. Yo intento persuadirte citándote autores que a mi entender has leído y con los que habrás tenido alguna experiencia, los cuales a su vez no demostraban propiamente que 2 + 2 sumaban 4, sino que buscaban *una interpretación de la situación común*. No son autores cualesquiera, sino esos que nunca echarías de tu biblioteca, a los que te vincula una experiencia tuya específica. Así, la verdad a la que se vuelve en la discusión es: si quieres atenerte a la experiencia que has tenido

leyendo a Nietzsche, Marx, Freud, etcétera, ¿cómo puedes todavía decir esto? ¿No es verdad que lo que has sentido leyendo a Nietzsche (o a Kant o a Hegel) te impide decir cosas que tiempo atrás quizá habrías dicho o sostenido?

Ahora podemos preguntarnos: ¿qué tipo de *prueba* nos da esto? Mi respuesta, a diferencia de la de Rorty, que comparte más o menos los mismos presupuestos, es que la verdad en cuestión en filosofía es fruto de una forma de persuasión *ad homines*, pero que se funda en una cierta confianza en la historia del ser, en cuanto es posible identificar interpretativamente líneas de continuidad en la historia del ser. Esta confianza corresponde para mí a lo que alguien llamaría una forma de evolucionismo filosófico: los clásicos, las cosas que han resistido, quizá no eran necesariamente y desde el principio clásicos, esto es, cosas destinadas a resistir, pero el hecho de que lo hayan llegado a ser me implica: yo soy en gran parte el fruto de su persistir… En este sentido tiene razón Gadamer cuando habla de fundatividad positiva de los prejuicios, y de espíritu objetivo, y por motivos como esos he vuelto a última hora a ser cristiano.

Hay una especie de providencia histórica, que no coincide ni con las leyes necesarias a priori ni con el hecho de que yo haya vencido y los demás hayan perdido y, por tanto, estoy contento por cómo me ha ido la historia, sino que coincide simplemente con lo que podría llamarse el *sentido de la creaturalidad.* Esto es: yo no me he puesto a mí mismo, y el hecho de estar puesto por otros me transmite herencias que son mi única disponibilidad de cara al mundo, mi único patrimonio, al que debo atenerme. Puedo protestar contra ellas, puedo ir a ver si no hay alguna historia de débiles y

relegados que haya que recuperar, pero también en este caso hay un modo de decir de Jesús en el Evangelio que me parece significativo. Jesús dice que todo escriba es como un padre de familia, que saca del armario ropa nueva y ropa vieja. Lo dice exactamente en un contexto hermenéutico, en el que se trata de interpretar un pasaje del Antiguo Testamento. De igual modo, en filosofía no hay un hilo conductor objetivo de la tradición: se puede siempre repensar la historia, sacando cosas nuevas y cosas viejas.

2. ¿Hay incompatibilidad entre historia y ontología?

Todo esto nos lleva a entender que la filosofía es discurso edificante, pero no por ello puramente convival y de entretenimiento. Edificante debe entenderse tanto en el sentido banal de la palabra —como «te exhorto a»— como en el sentido de edificar entendido como construir. He sugerido ya que el construir entendido como edificar posee también un valor acumulativo: significa aportar algo nuevo a lo que otros han construido, sobre lo cual podrán construir otros, pero no sirviéndose de ello como de bases inmutables. Es la famosa diferencia que Heidegger establece entre *Tradition* y *Überlieferung*, entre *Vergangen* y *Gewesen*, entre pasado como pasado y pasado como ya sido: la filosofía no se relaciona con su pasado como con una base definitivamente comprobada, sino como con un conjunto de posibilidades que se ofrecen siempre de nuevo a ser interpretadas.

También la ciencia trabaja sobre estratificaciones de interpretaciones, sobre una tradición de investigación, sobre una superposición de resultados que se reelaboran una y

otra vez, y en este sentido hay continuidad entre filosofía, hermenéutica literaria y ciencia. En la ciencia está el elemento de la verificación experimental repetible, o sea, la verificación de un experimento que se puede repetir independientemente del tiempo, y aquí aparentemente no entra la historia. En realidad también en el experimento tienen su influencia cuestiones de lenguajes y métodos de experimentabilidad históricamente determinados, pero no hay duda de que en la ciencia se pretende una cierta determinación suprahistórica de los resultados.

Ahora bien, es siempre legítimo avanzar la sospecha de que la atención a la historicidad se identifica con una especie de defensa de la onticidad respecto de la ontología. ¿Cuando digo «Sein, nicht Seiendes» entiendo que es preciso dejar de lado los entes en provecho del ser? ¿No significa esto quizá superar también la historia, que a fin de cuentas es una historia de entes, no de ser? Entonces, efectivamente, en la ciencia se evidencian estructuras que son repetibles precisamente porque trascienden la historia de los entes, de forma que la actitud «suprahistórica» de la ciencia vendría a confundirse con un punto de vista ontológico. Y, por otra parte, si objeto que también esas estructuras estables se han abierto dentro de esquemas históricos, en el fondo estoy una vez más a favor de una historia que es historia de los entes y del hombre, y no del ser.

En efecto, el exceso de atención a la historia aleja de la ontología. Esta es la clásica objeción que oponían a la hermenéutica los estructuralistas, y esta es también la crítica que hoy proviene de los ontólogos analíticos: ¿cómo puede responderse a la pregunta sobre lo que es y podría ser, si se tienen en cuenta los modos en que se ha pensado y es

pensado el ser? En el otro sentido, y a partir de las mismas premisas hermenéuticas y heideggerianas: si insisto demasiado en la historicidad, acabo insistiendo demasiado en el ente en detrimento del ser (llevando esto al extremo, esta es la razón que sugiere a Severino el rechazo de la historicidad y del tiempo). Por tanto, en cualquier caso parece que hay incompatibilidad entre historia y ontología.

Pero aquí es oportuna la noción heideggeriana de ser como *evento:* si el ser es realmente evento, entonces el ser mismo es historia, tiempo, suceder. Y así el discurso cambia. Es verdad que la historia es propia de los entes, pero paradójicamente es un exceso de atención a los entes que lleva a una consideración intem-poral de los entes mismos, a aquella intemporalidad que es propia de la ciencia y que garantiza la repetibilidad abstracta del experimento, con todo lo que de ello se sigue. Pensar que la historicidad por así decir amenaza la visión del ser significa de nuevo pensar el ser en la forma de los entes y en función de los entes.

3. «Fabulización» del mundo

Si todo esto se traduce en una cuestión de método o de estilo filosófico, entonces estamos frente a las razones que llevan a preferir una concepción hermenéutica de la filosofía. El ejemplo que me parece más esclarecedor para explicar este modo de argumentar es el anuncio nietzscheano de la muerte de Dios. Nietzsche no pretende decir que Dios ha muerto porque por fin nos hemos dado cuenta de que «objetivamente no existe», que la realidad está hecha de tal manera que lo excluye. Si debemos ser coherentes con su

teoría de la interpretación —o sea: no existen hechos, solo hay interpretaciones y también esto no es más que una interpretación, bien…¡tanto mejor!—,[2] Nietzsche no puede enunciar una tesis de este género. El anuncio de la muerte de Dios es más bien la constatación de un curso de eventos que nos envuelven, que no describimos objetivamente sino que interpretamos arriesgadamente como si concluyeran con el reconocimiento de que Dios ya no es necesario. El anuncio es el reconocimiento común de la inesencialidad de Dios en un mundo en el que la ciencia y la técnica permiten vivir sin el terror que sentía el hombre primitivo.

Pero en la interpretación nietzscheana Dios ya no es necesario, se revela como una mentira superflua, a causa de las transformaciones que, en nuestra existencia individual y social, han sido inducidas propiamente *por la creencia en él.* Ese Dios que ha funcionado siempre como principio de estabilización y seguridad es también el que siempre ha prohibido la mentira; por lo que es por obedecerlo por lo que sus fieles desmienten también la mentira que él mismo es. ¿Quién podría presentar este complejo y vertiginosos argumento como una enunciación poética de la (metafísica) no existencia de Dios? Si bien al final los fieles dan muerte a Dios reconociendo que es una mentira, hay que observar que negando a Dios niegan también el poder de la verdad, por lo que quitan verdad a su propio acto. Así el mundo real que se vuelve fábula no da simplemente crédito a las fábulas, no asigna a las fábulas la tarea de sustituir a la verdad, pero deja sitio al juego de las interpretaciones, que se presenta filosóficamente a su vez solo como una interpretación.

En este sentido, la filosofía nace del perenne conflicto o juego de las interpretaciones, pero no puede consistir en

adoptar una mirada *from nowhere* hacia tal juego o conflicto; y tampoco puede consistir, porque su objetivo específico es la persuasión *ad homines*, en una forma de práctica artístico-literaria. De modo que no es posible asimilar filosofía y literatura: la experiencia de la «fabulización» del mundo en cierto sentido e improvisamente priva de legitimidad a toda forma de esteticismo en filosofía. No hay un verdadera voluntad artística o estética en la filosofía que practica el juego de las interpretaciones: hay más bien la adecuación a una «lógica» que es la propia de la hermenéutica de Nietzsche, donde el reconocimiento del carácter esencialmente interpretativo de la experiencia de lo verdadero se reconoce a su vez como una interpretación, y donde la teoría de la historicidad (de los horizontes) de la verdad es aceptada como una verdad también ella misma histórica.

4. Fugas

La frase «todo va», a la que ya he aludido, y que a veces es como el último resultado de haber asumido un punto de vista hermenéutico en filosofía, no es expresión de cualquier forma de relativismo, si se considera que decir «todo va» forma parte del ir, o sea, la frase «todo va» está también incluida en el conjunto de las cosas que van. Y esta es la señal, en mi opinión, de la superioridad de Hegel con respecto a Kant. Es como decir que cuando yo soy consciente de lo que soy, ya he cambiado, porque soy lo que soy más la conciencia de lo que soy, y esto es el elemento de

fondo de la fenomenología, de la dialéctica, de todo lo que ha habido en filosofía después de Kant.

Esta es también la premisa de la hermenéutica: no hay solo una situación que el discurso describe como si fuera un espejo externo a la situación misma, sino que hay una situación compuesta por la situación y por su descripción e interpretación y así sucesiva-mente. De igual manera, en el momento en que me doy cuenta de que la frase «todo va» está entre las cosas que van, entonces hay un cambio de punto de vista: y quizá hay una dominancia no relativizable del «todo va», porque se puede decir que la idea de un conjunto constituido por las cosas que van y por la frase misma que lo describe incompletamente «va mejor» que el resto de las ideas.

Ciertamente, da la sensación de que yo esté buscando una mayor completud descriptiva, capaz de incluirme también a mí mismo. Pero hay un aspecto que debe ser tenido en cuenta: la exigencia de completud (incluir la conciencia, la reflexión; incluir la frase «todo va» en el conjunto de las cosas que van, etcétera) que se traduce en realidad en el descubrimiento de una inevitable incompletud (yo mismo más la conciencia de mí constituyen juntos algo distinto, que debe todavía hacerse consciente). Por consiguiente, todo esto no es equiparable a una descripción adecuada de la situación, porque el mismo concepto de adecuación aquí en juego ha cambiado; no es el mismo concepto del que se sirve alguien que piensa la verdad como adecuación. «Adecuado» aquí no quiere decir «reflejante», en todo caso «satisfactorio» en un determinado momento de la discusión; quiere decir «persuasivo», pero con una forma de reserva en el fondo, o de libertad. El falibilismo, por ejemplo, el hecho

de decir «todo puede ser falsable», no es una descripción de estados objetivos, sino que simplemente denuncia la impresión de que lo que estaba diciendo puede ser erróneo, que alguien puede llegar mañana y desmentir lo que digo. En este sentido es mejor el nihilismo completo, el «todo es interpretación, y también este enunciando es una interpretación», que podemos pensar como equivalente de la versión del relativismo que dice: «todo es relativo, y también la misma frase de "todo es relativo" es relativa». Es mejor porque me inquieta más, hay una respuesta menos y hay una pregunta más por responder.

5. ¿Ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu?

En otras palabras, la autoconsciencia no es nunca una descripción adecuada, porque siempre está comprendida dentro del juego. Solo la noción hermenéutica de interpretación tiene en cuenta de algún modo esto, mientras que otras posturas filosóficas, a mi entender, se esfuerzan siempre en traducir todo en términos descriptivos y objetivos, y así dejan escapar las cosas o rehúsan verlas. Desde cierto punto de vista, y de una manera mejor aún, puede decirse que lo que persigue este movimiento más «adecuadamente» (entre muchas comillas) es la *interpretación* de una cierta noción de objetividad descriptiva, no el rechazo de la objetividad descriptiva como tal.

De aquí nace, creo, una diversa consideración de las ciencias. Cuando se habla de la objetividad de la ciencia, en realidad se habla ya de una ciencia poskantiana, que no ve el

conocimiento en términos de un puro reflejo especular de las cosas que están ahí. El uso de la palabra «objetividad», después de Kant, no puede considerarse en los términos de la pura descriptividad adecuativa. Ahora bien, es mi convicción que la objetividad difícilmente puede separarse de la disponibilidad de criterios para verificar, y esta disponibilidad es lo que específicamente concierne al discurso filosófico, o sea: no es controlable por la ciencia, no es objeto del discurso científico. Es, podría decirse, una cuestión de segundo nivel.

Lo cual no significa propiamente que «la ciencia no piensa», sino más bien que el uso de las técnicas que la investigación científica ha hecho posible «no es una cuestión técnica» como dice siempre Heidegger. La esencia de la técnica no es una cuestión técnica —donde la palabra «esencia» quiere decir la «vigencia» de la técnica, esto es, su valor y su «desplegarse» como efecto humano general—. Ahora, este valor y este despliegue no son una cuestión que la técnica decida o pueda decidir. ¿Quiere eso decir que se replantea la diferencia entre ciencia de la naturaleza y ciencia del espíritu, y que la filosofía se encuentra naturalmente situada en el punto de vista de las ciencias del espíritu? No lo creo, en el sentido de que la diferencia entre ciencia de la naturaleza y ciencia del espíritu, tal como se formulaba en términos neokantianos, estaba todavía pensada como una diferencia entre el mundo de la naturaleza y el mundo de la libertad; como si el mundo de la naturaleza tuviera una necesidad absolutamente innegable, y en este sentido también absoluta. El prejuicio de fondo es, por tanto, este: en el determinismo de los eventos naturales, lo que la ciencia establece no se mueve nunca; al contrario,

naturalmente, la ética se mueve, va y viene, esto es, es libre, y en el reino de la libertad está el noúmeno que no se alcanza más que regulativamente, como un ideal de la razón.

No creo poder colocarme dentro de este cuadro. Me coloco en cambio en un punto de vista, según el cual también lo que acontece en el dominio de las ciencias duras, de las ciencias experimentales, es historia del Ser. Y la historia del Ser tiene que ver con la transmisión de mensajes lingüísticos, de mensajes culturales. Entonces la solidez de las ciencias no está absolutamente amenazada por este punto de vista, pero tampoco está asumida como depositaria de un orden natural inmutable. Se admite, en cambio, que esté fundada en una mayor *lentitud* del ritmo de la transformación de los criterios de la objetividad: en el caso de la ciencia, los criterios cambian lentamente, según largas eras científicas, en el caso de la vida cotidiana los criterios que hoy me guían mañana, adquirida una nueva concienciación, pueden ser otros radicalmente.

La filosofía es la autoconsciencia del lenguaje común y, más precisamente, la autoconsciencia del metalenguaje en cuyo interior todos los lenguajes específicos se sitúan, definen su estabilidad y ocasionalmente sufren transformaciones. Por tanto, tampoco puede situarse en la tradicional distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, es decididamente algo distinto, implicado en ambas, porque también las ciencias «duras» son ciencias interpretativas, son saber interpretativo, no son puro saber descriptivo. La diferencia es que interpretan según normas, que en cuanto forman parte de lenguajes especializados, están establecidas dentro del metalenguaje, no están sometidas a discusión continua, como en la

reflexión sobre valores y sobre el sentido de la vida, etcétera. Quizás sea difícil precisarlo terminológicamente, pero creo que se comprende muy bien de un modo intuitivo.

Esto no significa en absoluto que los físicos no tengan razón, o que la ciencia no tenga una objetividad indiscutible: significa solo que dicha objetividad se coloca, se sitúa y pertenece también ella a la historia del ser. Esta mañana mi caldera no se encendía y tuve que controlar la presión del agua, entonces se me objeta: también tú estás en la objetividad de los criterios establecidos por la ciencia, porque si la ciencia no hubiera concebido calderas, e instrumentos de control de la presión del agua, no tendrías calefacción. Sí, es verdad, todo eso es objetivo, pero es una objetividad construida en el interior de una configuración en la que existen tubos y calderas, y en la que objetos de este tipo constituyen instrumentos para calentarse. En otros términos, toda objetividad «natural» es también «cultural», en el sentido de que no es la objetividad dada de una vez para siempre, que es o no es, es sí o no, sino que es el resultado de una configuración dada y construida, y solo en el interior de dicha configuración se dan o no se dan ciertos eventos, se aplica el sí o el no.

La lógica en filosofía

1. La lógica y las lógicas

Como he sugerido, el nihilismo que Nietzsche define como «completo», realizado, y que para nosotros equivale al reconocimiento de la contradicción interna de la experiencia hermenéutica de la verdad, implica la adopción de una postura en sentido amplio «lógica», si por lógica se entiende genéricamente el modo como pensamos la verdad, y con el que ejercemos el pensamiento y el discurso en ciertas condiciones histórico-lingüísticas determinadas. En este sentido la conexión entre verdad y retórica que hemos visto en el capítulo precedente no se establece en perjuicio de la lógica. Ciertamente, decir que la verdad es un hecho de retórica, de persuasión *ad homines*, elimina en parte la verdad de la esfera de competencia de la lógica, si por lógica se entiende una mera técnica de producción de inferencias válidas (por otra parte, como es sabido, este tipo de lógica, por sí sola, no ha conseguido nunca hacer suyo el concepto de verdad). Pero lo que hemos descrito en el capítulo precedente como conexión entre verdad e historia del ser no quita en absoluto sentido a la lógica como ciencia del logos, como reflexión sobre los modos de pensamiento aceptados en cada una de las aperturas históricas del ser, y que son los horizontes de verdad o falsedad de una cultura.

En otros términos: nunca me he inventado un criterio de

acuerdo con el cual verifico o falsifico proposiciones, sino que *utilizo* criterios de este tipo, y el hecho de que disponga de ellos es algo que en realidad escapa a mi control; puedo reflexionar sobre ellos, intentar reconstruirlos, pero no consigo dominar y comprender su necesidad. Mi propia existencia es la que de hecho me da formas y criterios cuya necesidad no conozco ni puedo establecer. Mi relación con el ser es el estar-arrojado dentro de un horizonte de verdad o falsedad, el estar comprometido con criterios ya dados: pero nadie me dice que estos sean los únicos posibles, y que puedan ser universalmente normativos. Si luego entiendo la lógica no como el modo neutral y universal de hablar del ser, sino como reflexión sobre los criterios siempre presentes, entonces la lógica no es nada más que una parte de la ontología de la actualidad, y actúa en ella como un continuo esclarecimiento relativizante de los criterios de verdad, como una sospecha constitutiva.

A mí me interesa saber, por ejemplo, si hay lógicas no binarias, con más de un valor; igualmente me interesan las geometrías no euclidianas. Las vicisitudes y variaciones de estas ciencias formales, de estos saberes formales puros, no pueden no interesar a una perspectiva ontológica, a una hermenéutica orientada a la historia del ser. Pero me interesa más que nada la *diferencia*, o sea, el hecho de que exista una diferencia entre las lógicas, entre las geometrías, y que la esfera de las ciencias exactas formales esté también ella envuelta en la historia del ser. Si las transformaciones de la ciencia tienen consecuencias en nuestro modo de ser y de pensar el ser, esto vale todavía más para la lógica y para las ciencias formales puras.

Probablemente con una mayor familiaridad con los

formalismos, y con todas las posibilidades expresivas que nos ofrecen las ciencias formales, podría encontrar elementos para construir una ontología de la actualidad todavía más seria. He esperado a menudo encontrarme con un lógico seriamente lógico y suficientemente heideggeriano como para poder emprender un trabajo común. En parte Giancarlo Rota,[1] recientemente fallecido, era un personaje dotado de tales requisitos. Pero no puedo meterme solo por estos caminos. La relación de la filosofía con las ciencias especializadas corre el riesgo de resolverse en una actitud de tipo turístico (se va a ver por curiosidad lo que los demás hacen), o bien si no se quiere adoptar una actitud de este tipo se corre el riesgo de perderse. Tengo amigos que comenzaron interesándose por el análisis lacaniano, porque presentaba un específico interés filosófico, y se perdieron en el lacanismo. De igual manera, temo que si empiezo a ocuparme de la lógica corro el peligro de perder en ella el alma, de perderme en una práctica que en último término no tiene ya nada que decir a la filosofía.

Aunque la filosofía se interesa por las diferencias entre las lógicas, más interesante puede ser saber algunas cosas más sobre historia de la lógicas y de cómo han llegado a madurar lógicas distintas. Pero esto debería formar parte de los intereses de un ontólogo, tanto como conocer la tecnología de la información, por ejemplo: y la tecnología de la información me parece más accesible porque la uso más a menudo. En algunos casos para desatar ciertos nudos problemáticos del lenguaje natural, cuando no se nos entiende, una cierta formalización creo que es útil. Por ejemplo, el argumento de que «nada es mayor que Dios», entonces Dios es tan pequeño que incluso la nada lo supera,

[2] parece un argumento absolutamente irresistible, y es útil entender por qué: porque parece tal y porque en el fondo no es tal. Más allá de esto, leyendo los textos filosóficos que emplean la lógica, cuando llegamos a entenderlos, tenemos por lo general la impresión de estar leyendo una especie de juego o de novela de ciencia ficción, esto es, de que estamos pasando el rato para divertirnos. Tengo muchos amigos que de vez en cuando me proponen adivinanzas matemáticas que yo encuentro frívolas, y más bien como filósofo a veces siento que aquel saber se presenta como una amenaza.

De hecho, el efecto que tiene en mí un discurso formalizado es que salto toda la formalización y paso a ver la conclusión para saber qué es lo que quiere decirme. Y si no entiendo la demostración en términos no formales, el argumento me convence poco, es decir, la formalización me parece útil como la estenografía o como componerme un esquema en la pizarra, como un gráfico, esto sí, pero sigue siendo secundaria respecto del discurso ordinario. Estoy convencido de lo que dice Gada-mer: la filosofía es un discurso del lenguaje de todos los días, del lenguaje natural.

2. Lógica e historia del ser

Por tanto digamos: los lógicos me ofrecen sistemas formales que según ellos deben servirme también para hablar del ser; yo en cambio creo que sus sistemas forman parte de una época del ser que me interesa conocer, pero solo para ponerme en relación con el ser sobre la base del lenguaje natural. Los formalismos, justamente para poder ser construidos con rigor, deben considerarse definitorios y

definitivos, esto es, no pueden considerase demasiado históricamente. Hay pues una relación de parentesco, pero también una contradicción entre lógica e historia del ser, y en esto me parece que la lógica corre el riesgo de todas las ciencias «humanas» que quieren llegar a ser ciencias rigurosas, o sea, tienden a platonizarse, a convertirse en ciencias con estructuras estables eternas e inmutables. Paradójicamente, la tarea del filósofo ha cambiado hoy por completo respecto del programa platónico: el filósofo no refiere los seres humanos al ser eterno, sino que se refiere a la historicidad: por ejemplo, también el psicoanálisis tiende a describir la persona en términos objetivos, pero el filósofo es aquel que dice: un momento, tened en cuenta que habéis nacido en 1900, con *La interpretación de los sueños.*

Por lo que se refiere al psicoanálisis, planteo siempre la cuestión de si el psicoanálisis no es solamente la ciencia del hombre moderno en cuanto nace con el hombre moderno, sino una ciencia del hombre moderno también desde el punto de vista objetivo, esto es, solo el hombre moderno es un objeto del psicoanálisis. Pasa eso también en parte con la sociología. La sociología funciona para describir sociedades que se han vuelto ya suficientemente complejas: casi como la conciencia de clase de Marx que podía nacer solo en la gran industria; era difícil que naciera entre los artesanos esparcidos por los pueblos. La sociología es la ciencia de una sociedad que nace contemporáneamente con el nacimiento de la sociología; el psicoanálisis es probablemente una ciencia que nace cuando las relaciones sociales se hacen complejas, y aquí se confirma el análisis de Norbert Elias: todo nace de la construcción de sociedades estatales, donde

tú no te haces justicia por ti mismo; aquí nace la sociología y nace también el psicoanálisis.

¿Puede compararse la lógica a estas disciplinas? ¿Deberá la filosofía recordar a la lógica su historicidad, o no? Si esto es verdad, entonces el conflicto o la incomprensión entre lógicos y filósofos podría siempre reconducirse al problema heideggeriano de la metafísica: esto es, los lógicos quieren expresar leyes del pensamiento que funcionan también para los filósofos, leyes por tanto a las que los filósofos deberían igualmente someterse, pero suponiendo siempre que se hable en un ámbito de racionalidad de algún modo *estática*. Este es el problema que nos plantea Husserl, en todas las obras relacionadas con la cuestión lógica-filosofía (y podemos referimos una vez más a *La filosofía como ciencia estricta*): ¿valen las leyes lógicas objetivamente para una racionalidad desconectada de la experiencia? ¿No existe quizás una experiencia lógica, una lógica como experiencia, ella misma fundamento de la lógica?

Entonces, en la filosofía está siempre presente esta pregunta, por lo que se refiere a la lógica: si se trata de describir ciertas formas objetivas del lenguaje y del pensamiento, es legítimo pensar que dichas formas no son ni pueden ser estáticas e inmutables ¿Cómo puede la lógica, proponiéndose como captación pura de las leyes del pensamiento en cualquier situación, en cualquier momento, proponerse también como ciencia normativa? Si hay leyes lógicas eternas, debo someterme a ellas, y, si me someto a ellas, pierdo todo lo que me parece determinante para mí, y en particular la diferencia entre yo y quien vivía hace dos mil años, o la diferencia entre mis actos de ayer y los de

mañana, mi historicidad individual y la historicidad general…

Aquí, en este nivel, se plantea la cuestión de la normatividad: ¿quién decide el uso de una lógica más que el de otra? Es como los juegos del lenguaje. Los juegos son muchos y diversos, pero hay un juego del lenguaje dentro del cual estoy arrojado desde el comienzo, a partir del momento en que empiezo a entender que los juegos del lenguaje son muchos. Y entonces, si estoy arrojado desde el comienzo en este juego, es el juego el que comprende que los juegos son distintos. Aceptar esto significa sustraer el discurso a la pretensión de adecuarse a una regla predefinida, que decide sobre la verdad y de la falsedad de lo que se dice y se hace.

3. Filosofía de la lógica y lógica de la filosofía

Llegados aquí, ya que para la filosofía «la» lógica como descripción (suprahistórica) de formas (suprahistóricas) del pensamiento no es admisible, se proponen dos preguntas. La primera es: la idea de que hay un curso del Ser, una historia del Ser, ¿no implica quizá ya de hecho el uso más o menos consciente de una cierta lógica, o la decisión a favor de una determinada lógica? La segunda: ¿hay una específica «lógica de la filosofía» distinta de la lógica científica? (Es obvio, en efecto, que la lógica es una parte de la filosofía, pero es también, como todas las disciplinas filosóficas, algo que regula o puede regular todo el conjunto.)

Estas dos preguntas son en realidad una sola, cosa que se

manifiesta con claridad comenzando a responder la segunda. Es verdad que la filosofía utiliza un cierto modo de razonar. Este modo de razonar puede denominarse «la opción» por una cierta lógica. Pero también es verdad que la lógica que emplea la filosofía es la lógica elemental, disponible y corriente en una determinada época. Partimos siempre de la relación privilegiada entre filosofía y discurso ordinario, más que de la relación entre la filosofía y un tipo de saber específico; entonces en esta perspectiva es claro que la filosofía es un saber histórico en múltiples sentidos, también en el sentido propio de pertenencia a un cierto horizonte histórico, del que tiene conciencia y del que no cree poder salirse. El horizonte histórico comporta también una *normalidad* (y en parte *normatividad*) del discurso ordinario, sobre el que trabaja la filosofía, no tanto para adecuarlo a una estructura ideal como para hacer emerger eventuales contradicciones o hacerlo más coherente.

Alguna vez he dicho un poco provocadoramente que la filosofía es solo la ideología corriente hecha un poco menos vaga y confusa, o puesta en orden, o enriquecida con cierta conciencia crítica. La idea de fondo es que en la conciencia corriente hay también antídotos. Por ejemplo, sabemos que no hay que matar; por lo general todos estamos convencidos hoy de que no hay que hacer la guerra, y así sucesivamente. Esto vale también para los defensores de ideologías manifiestamente contrarias. Si nos encontramos con un nazi, es fácil que acabe justificando también el exterminio de los judíos, describiéndolo como una medida necesaria, por ejemplo para eliminar los gérmenes de violencia instalados en la sociedad. Esto quiere decir que también en la ideología nazi hay el reconocimiento formal de un valor de la vida,

que se persigue de forma perversa con operaciones violentas. Nadie dice: hay que exterminar a los judíos porque es necesario hacerlo, y punto, o si acaso de cara a un posible exterminio más general de la especie humana. Naturalmente, tal reconocimiento no es garantía de nada, ni legitima o pone en marcha la idea de una cierta racionalidad del nazismo, pero es la idea de que, en la misma historia de la época, y en la misma constitución de las ideologías más desviadas y perversas, existen posibles antídotos, y que no es necesario referirse, para hallar la corrección de los errores, a ciertos principios extrahistóricos que encontraríamos saltando fuera, en el mundo de las ideas.

Esto me parece relevante también por lo que se refiere a la reflexión filosófica; o sea: yo me esfuerzo en modificar críticamente la situación, no en nombre de un principio que encuentro completamente fuera de la situación, sino en nombre de una especie de hilo rojo que de alguna manera se me ofrece en la situación. No estoy seguro de que sea siempre así: no confiaría a un nazi el gobierno del país. Pero críticamente esto significa que puedo y debo discutir incluso con él, no me limito a poner en el acta que el tal fulano es un bandido y no tengo más opción que dispararle, como quizá sugiere en alguna ocasión Rorty. Hay límites en el terreno de lo que puede discutirse, según Rorty, que Gadamer, quizá como alemán, no aceptaría. Sustancialmente estoy de acuerdo con Gadamer: podría intentar discutir también con el nazi. Luego, naturalmente, puede suceder que la discusión acabe mal, y si acaba mal tendré que defenderme, pero, en realidad, en el momento en que me doy cuenta (si me doy cuenta) de que también él se orienta (aunque de un modo perverso) hacia la realización de una humanidad mejor, no

me queda otro remedio que intentar continuar con el discurso. En este caso confío en que conseguiré explicarle que la humanidad mejor no puede ser la que nace de los hornos crematorios.

4. Lógica y ontología

Que la filosofía tenga, por tanto, una lógica (de las normas de pensar), históricamente arraigada, no me parece que sea contradictorio con la idea de preferir una cierta lógica, o sea: prefiero la lógica que lleva mejor a la conciencia de la pluralidad de las lógicas, y a la conciencia de que estoy en una época, en un mundo en el que se prevé la pluralidad de las lógicas. El discurso que abarca todo esto, y que consigue hallar un hilo conductor, incluyendo todo esto, *este es el discurso preferible.* Pero no es un discurso preferible en absoluto, es un discurso preferible en absoluto hoy.

Entonces si alguna vez ocurre que nos preguntamos: ¿qué significa ontológicamente que hoy la lógica filosófica funcione así, esto es, «deba» funcionar así? ¿Es la constatación de un dato psicológico o antropológico o cultural? ¿Significa que «todos razonamos así»? En cierto sentido sí, pero si puedo preguntar todavía, «¿pero cómo es que todos razonamos así?», quiere decir que esta pregunta está a mitad de camino entre la descripción de cómo razonamos y la visión de si podríamos razonar de otra manera.

Creo que esto separa profundamente la visión hermenéutica de la lógica de la que sugiere cualquier

filósofo analítico: un analítico se detendría antes de hablar de historia del Ser, y de hecho tampoco Rorty admitiría esta eventualidad. ¿Hablar de historia del Ser es solo algo decorativo o es algo más? ¿No basta quizá con hablar de historia, de historia de las ciencias, y de transformaciones de los saberes? En realidad no es así. Cuando se dice «el mundo verdadero se ha hecho fábula», sucede que si no me acuerdo de que se ha hecho fábula el mundo real, corro el riesgo de confundir la fábula en la que me encuentro con el mundo verdadero. Es como la cuestión de la parusía en las cartas de san Pablo que Heidegger comenta: el mesías no vendrá en un sentido preferentemente positivo, sino que es aquel cuya promesa y esperanza te impide creer en el primer charlatán que pasa. La historia del Ser es esta: no es la historia de una necesidad, sino que es la situación que enseña a desconfiar de la dogmática, y de lo que se presenta como una necesidad.

Me consta que hoy los filósofos analíticos hablan cada vez más a menudo de ontología. Creo que hay necesidad de hacerlo porque nos hemos dado cuenta de que no hay otra forma de justificar cualquier normatividad y regularidad del pensamiento. También a mí me parece que la ontología significa esto mismo, pero más bien en el sentido de que es el encuentro con otro distinto de mí (una cosa, una persona), algo a lo que responde mi pensamiento. Cuando Heidegger habla de la historia del Ser, habla de un mensaje que me interpela. Si es así, ¿por qué razón debería la ontología excluir la historia?

Para mí, el único modo de hablar de ontología es hablar de historia del Ser, y no limitarse a hablar del Ser. ¿Por qué? Ante todo, muy banalmente: si la ontología no fuera historia

del Ser, la lógica sería solamente historia de la psicología humana, sería solo descripción de los diversos modos de errar en torno a un elefante dormido que sería el Ser, que estaría allí ante mí. Esto crea serios problemas porque no se sabe si la historia de estos errores ha tenido o no una progresión: ¿puedo realmente sostener que Aristóteles era más estúpido que Russell? En segundo lugar, todo parte de la analítica existencial de *Sein und Zeit*, o sea: no hay ser más que para nosotros, no hay ser más que para un proyecto arrojado *(Entwurf; geworfen),* que es la misma cuestión que antes —en este sentido Aristóteles no es más estúpido que Russell—, pero pensada desde un punto de vista de análisis de la experiencia *soi-disant* inmediata, a saber, del punto de vista de la simple pregunta: ¿qué son para mí los objetos? Y ahora la respuesta es: los objetos son instrumentos dentro de un proyecto, este proyecto va unido a una proveniencia, y así sucesivamente. Por tanto, hay ontología, hay cosas, hay un ser que «es», pero lo ontológico así entendido se da solo dentro de una historia; yo, si hablo de ontología, puedo hablar solo de historia del Ser, si hablo del Ser sin historia me impongo callar una parte determinante de aquello de lo que hablo, o bien estoy sin saberlo hablado y gobernado por una historia que me supera.

Tanto los analíticos como nosotros los heideggerianos al hablar de ontología, con mayor o menos conciencia, aludimos a algo en lo que se produce un diálogo, con lo que nos confrontamos, a algo que se resiste al «todo va». Y con este algo debemos echar las cuentas. Quien habla de ontología sin hablar de historia del Ser se lo imagina todavía de un modo que deja abiertas cantidad de preguntas.

La tendencia a suprimir la historia de la ontología hace

que en general sea difícil, para los analíticos, tomar en consideración el vínculo existente entre ser y lenguaje. Una vez descubierto que el ser se da en el proyecto-arrojado, queda por preguntar: ¿de dónde viene su voz, y en qué consiste su carácter coactivo, si no es más que la simple obligatoriedad que imponen los sentidos, los datos empíricos? La respuesta de la hermenéutica es que se trata de una llamada, una llamada que llega hasta mí, digamos, no solo desde las palabras sino de una tradición vivida que yo asimilo, reconozco y vivo dentro del lenguaje. Por tanto no es tan inverosímil que, como sostiene Heidegger, el lenguaje sea la casa del Ser. Pero sin historicidad el lenguaje es solo un instrumento utilizable entre otros y como uno de tantos.

Decir la verdad

1. *Redemisti nos Domine Deus veritatis*

Pero en definitiva, en el fondo de todas las discusiones entre hermenéutica y antiehermenéutica está siempre la cuestión de la verdad como adecuación. He dicho que en la hermenéutica está en juego en todo caso una concepción diversa y más compleja de adecuación, pero sobre las razones para preferir este punto de vista me viene a la mente la frase «redemisti nos Domine Deus veritatis». ¿Por qué debe haber en filosofía una cierta frialdad respecto a la verdad como descripción objetiva? Ante todo, como ya se ha dicho, la idea de una descripción objetiva de la situación es inaceptable porque la situación va aumentando por los efectos sobre ella de la reflexión: está la situación, está la conciencia de la situación y está la conciencia de la conciencia de la situación, etcétera. Pero no se trata solo de la necesidad de permanecer «fieles» a la dinámica de la situación (entonces se podría siempre objetar que se defiende todavía un «tipo» de adecuación y que no siempre es útil y oportuno hacer referencia a situaciones determinadas reflexivamente): hay otras cuestiones de fondo que han de valorarse.

Es evidente que saber cómo están las cosas me sirve, pero me sirve *en vista de algo que no está inscrito en cómo están las cosas.* Quizá no hemos reflexionado sobre el hecho de que la

actitud más pasivamente religiosa es también la más rigurosamente descriptiva, adecuativa. Es la actitud de Spinoza: si contemplar la eternidad de la verdad matemática como estructura necesaria del Ser configura mi beatitud, esto es, es mi libertad, mi libertad coincide con la aceptación pura y simple de un orden que se me ha impuesto, es decir, el *amor fati*. Pero desde este punto de vista tenía razón Schopenhauer: ¿por qué deberíamos amar a la naturaleza como es, solo por el hecho de ser la naturaleza? En la naturaleza el pez grande se come el pequeño, yo me defiendo con uñas y dientes, y lo mismo otros. ¿Sería esta mi libertad? En otras palabras, en el fondo de toda concepción de la liberación por medio del conocimiento de cómo están verdaderamente las cosas, del orden racional del mundo, hay una enorme religiosidad metafísica frente a una necesidad que me trasciende: es así, no puede ser de otra manera y yo estoy contento, *debo* estar contento. Pero ¿por qué debería estar contento? En realidad, «la libertad os hará libres» debería convertirse en «es verdad lo que me libera» y no «me libera lo que es verdad».

2. El convite eterno

En Heidegger leo todo esto. La analítica existencial, con idea de proyecto, con la identificación de la cosa con el instrumento, es en cierto modo una lectura filosófica de la frase «la verdad os hará libres», pero en el sentido de: «es verdad lo que os libera». Naturalmente, una vez puesta esta premisa se sigue que lo que me libera es lo que me ayuda, me impulsa, me llama a construir un proyecto que espero

realizar. En suma, es el proyecto de la emancipación a través de la verdad, y es evidente que emanciparse no quiere decir ciertamente levantar acta de cómo están las cosas. Pero ¿qué es entonces lo que quiere decir?

Es aquí donde no consigo ya ver la noción de verdad separada de la caridad evangélica. La única emancipación en la que puedo pensar es una vida eterna en la caridad, esto es, escuchando al otro y respondiendo al diálogo con los otros. En el fondo la vida eterna en la Biblia es vista más como un banquete que como una contemplación geométrica de verdades objetivas. ¿Qué sentido tendría una eternidad perdida en la abstracta contemplación de Dios? No sé qué clase de fundamento pueda tener todo esto, pero ciertamente me parece más razonable un proyecto de emancipación de este tipo que un proyecto de emancipación que se funde en conocer cómo están las cosas. Conocer cómo están las cosas en última instancia se justifica solo como el saber estratégico de Habermas, esto es: debo conocer las cosas como son con miras a un proyecto, si no ¿para qué me sirve saber cómo están las cosas? No es casual que Habermas esté sustancialmente a favor del saber comunicativo, y la acción comunicativa no es en definitiva muy distinta de la caridad vivida, aunque Habermas no aceptaría nunca esta conclusión. La verdad objetiva me sirve para entender cómo puedo estar mejor con los otros. Ya no consigo ver la verdad si no es en estos términos, y no creo que ello implique un punto de vista excesivamente hostil frente a la verdad científica.

Ciertamente, se podría objetar que entonces estamos hablando de cosas distintas, que yo llamo verdad a lo que los demás llamarían amistad, o buena conversación. Pero en

realidad, es útil precisamente conservar el mismo término, continuar hablando de verdad también en este terreno, porque separar ambas cosas significa aceptar al final los dos regímenes, y la idea de una posible inmoralidad y crueldad de la verdad objetiva, adecuativa, científica. Significa admitir que solo en las ciencias del espíritu podemos hablar de caridad, de verdad como valor, etcétera, mientras que en las ciencias de la naturaleza no tendría sentido. Pero si realmente no tuviera sentido, entonces ¿por qué cultivo las ciencias de la naturaleza? Porque quiero contribuir a un diálogo común sobre ese tema: es evidente que esta es la razón más sensata.

3. ¿Existen los vampiros?

No es verdad que quien busca la verdad busca *cualquier* verdad. Hay una vieja ocurrencia de Brecht, creo que en «Cinco dificultades para escribir la verdad», que utilizaba cuando había huelgas. Si uno va ante una multitud que está en huelga a decir que dos más dos hacen cuatro, la gente le hace pedorretas. Es obvio que no es el tipo de verdad que ayude en nada. ¿Existen los vampiros? Quizá sí, pero esta verdad puede no interesarme, y si no me ocupo de ella, no es que quiera demostrar que los vampiros no existen o que no sería útil saber si existen o no.

Por consiguiente, quien diga «a mí me interesa solo la verdad», en realidad luego toma decisiones y escoge esta o aquella verdad. Y esto se relaciona con una cuestión que siempre me ha hecho pensar, sobre la objetividad de la ciencia experimental, y es en qué medida el concepto de

relevancia relativa interviene en el trabajo científico. Cuando hacemos un experimento en el laboratorio no nos preocupamos de protegerlo contra los impulsos electrónicos de Alfa Centauri porque suponemos, y nos parece obvio, que no son relevantes: pero quién sabe, mañana podría descubrirse que muchos resultados científicos se han contaminado por un específico, hoy todavía desconocido, influjo de Alfa Centauri. Es solo un ejemplo, y se podrá decir que también esta exploración de las *condiciones* (de los factores concomitantes y de su relevancia) está sujeta a las progresivas conquistas de la ciencia: pero una vez más esto solo nos recuerda que hay una historia que interviene modificando también los resultados más seguros y modificando el modo como los usamos.

Naturalmente, todo esto me lleva lejos de Rorty, que todavía recientemente ha sostenido que puede defenderse la tesis de «la verdad no existe», sosteniendo que su exacto significado sería «la verdad no ha de ser considerada un posible objeto de investigación». Creo que esta pretensión de Rorty, igual que otras posturas suyas, son intentos que no llevan a ninguna parte. Es la obsesión terapéutica de un determinado pensamiento analítico, que debe poner orden en todo. Quiero ver cómo Rorty puede hablar a sus *fellow-men* sin hablar de la verdad. Por otro lado, es una postura que me parece contradictoria también en un pragmatista, esto es, es una típica frase que pragmatísticamente es necesario refutar, y en mi caso, desde un punto de vista de la historia del Ser, debo tenerla en cuenta, puesto que yo filosofo dentro del lenguaje ordinario no pretendiendo poder hacer del lenguaje ordinario un lenguaje de verdad —

encima, en nombre de una verdad que debería responder también de la ausencia de verdad—.

En otros términos, es obvio que también la proposición «la verdad no existe»[1] debería ser una verdad descriptiva, objetiva sobre la no existencia de la verdad (teniendo en cuenta que no es propiamente que la verdad «exista» o «no exista», si acaso se afirma o no se afirma), y por tanto hay una manifiesta contradicción en el hecho de admitirla. En todo caso existe un lenguaje ordinario en el que afloran estos efectos de contradicción, y de esto importa dar cuenta. Puedo entonces admitir que la verdad muere como muere Dios. Y que como el morir (o el nacer) de Dios en el cristianismo es un aspecto de Dios, forma parte de su naturaleza, de igual modo esta contradictoria muerte de la verdad forma parte de la naturaleza de la verdad.

El discurso, por tanto, es totalmente otro. Hay la historia, cuyo sentido debo entender: debo explicar por qué hoy el uso del término «verdad» cambia, y por qué es en cierto sentido *verdad* que «no poseemos la verdad». La historia del Ser está hecha de incidentes, de cosas que acontecen, pero no son «accidentes», que puedan ser dejados de lado con un gesto: son los eventos. La verdad, con su historia, es uno de estos eventos y es difícil pensar en desembarazarse de ella.

Vocación a la filosofía y responsabilidad de la filosofía

1. Escribir en los periódicos

Escribo también en los periódicos, como es sabido, y escribir en los periódicos les parece a los filósofos «profesionales» un descrédito. De hecho se empieza porque uno quiere ganar más, luego se continúa por motivos ideológicos, para autojustificarse, o porque se descubre que en última instancia no es algo despreciable. Pero, en definitiva, no creo que haya diferencia entre lo que yo hago cuando enseño en la universidad y lo que hago cuando escribo un artículo para un periódico.

Normalmente hoy la presencia de los hombres de cultura en los medios se justifica por la estima social de que gozan gracias a su competencia científica. Es evidente que cuando Rita Levi-Montalcini emite opiniones ético-políticas no desarrolla un discurso científico pero, sabiendo que se trata de un premio Nobel, se le pregunta por ejemplo por quién hay que votar. Sin tener nada personal contra la señora Levi-Montalcini esto en general me parece una tontería: hay matemáticos puros que son puros asnos y que dan sobre la vida opiniones insensatas. Pero creo que las cosas son muy distintas en lo que toca a los filósofos. En todo caso, en cuanto a mí se refiere, me siento específicamente autorizado

a ejercer este oficio (llamado a veces despectivamente) de «opinador», propiamente por mi profesión, y no indirectamente, por cuanto puedo ser un filósofo apreciado, que debe su autoridad al buen trabajo llevado a cabo en su campo. Es muy importante, creo, subrayar este punto porque directamente tiene que ver con mi visión de la filosofía y con lo que se considera que deben hacer los filósofos.

Por lo que a mí se refiere, siempre me he propuesto estar al servicio de la salvación, pero no solo la mía individual. Muchas veces me he dicho: debo ser buen profesor de filosofía porque es mi trabajo. Pero en definitiva «porque es mi trabajo» solo significa: porque sirvo a alguien. Por eso, desde que comencé a estudiar filosofía, yo me sentía ya educador y quise ser profesor, por ejemplo, porque militaba en Acción Católica, en los movimientos juveniles, y enseñaba a otros más jóvenes que yo.

En realidad lo que he hecho siempre es dar conferencias; acabado el bachillerato iba por ahí hablando del *Humanismo integral* de Maritain; mi vocación filosófica nació así. Pero aquel fondo de intimidad que puede haber en mi práctica filosófica, digamos esa punta de participación y de ejercicio personal, allí es donde la filosofía se encuentra con la religión. Creo que esto se refleja de un modo determinante en el estilo filosófico y también en la escritura.

2. Escribir en primera persona

Comencé a escribir con un estilo que no solo no es de

«tratado» (a veces no consigo escribir así ni siquiera cuando sería el momento justo de hacerlo), sino que es escritura en primera persona, y reflexionando sobre las condiciones de mi escritura, solo cuando escribí este último libro, *Creer que se cree*. Si hay una apertura estilístico-literaria en mi forma de escribir filosofía depende de una intimidad de tipo religioso, pero que yo vinculo todavía de alguna manera a la filosofía. No excluyo que esto me lleve a escribir de un modo diverso en un futuro, y quizá a trabajar en filosofía de otra forma. No estoy todavía del todo seguro porque en el fondo íntimamente desconfío de mi individualidad, y de lo que es personal. El pensamiento débil implica también para mí una cierta ironía de fondo hacia todo énfasis subjetivo, hacia todas las estilizaciones o las expresiones demasiado privadas, sentimentales. Cuando Derrida sorprende con observaciones del tipo: «nos hallamos aquí, en esta isla… hemos hecho un camino, hemos llegado a la isla…»[1] me suscita mucha perplejidad. A diferencia de Rorty[2] no aprecio demasiado lo que hay de personal en el estilo filosófico de Derrida, al contrario, por esto mismo lo acuso de «literariedad» en el sentido negativo de la palabra. Hay que decir que en general solo el inicio de sus textos padece de este defecto; lo que dice a continuación normalmente me gusta más: en un cierto sentido, el exordio en tono personal es para él como una especie de escalera wittgensteiniana, y por tanto no me inclino a condenarle del todo.

Hay, efectivamente, un cierto embarazo al comenzar y la hermenéutica nos enseña a vencerlo, mediante la tematización explícita de la precomprensión: poner en claro lo que ya sabemos del tema de que nos estamos ocupando, poner en claro también las motivaciones que nos llevan a

ocuparnos de él. Ciertamente, el embarazo podría liquidarse fácilmente mediante consideraciones psicológicas y de sociología del conocimiento, pero no creo que todo se reduzca realmente a estas razones extrínsecas, y la hermenéutica en este caso nos remite más bien a otra forma de expresar el significado del comienzo.

La realidad es que aquello que en nuestro trabajo nos debe ocupar es, no accidentalmente, sino más bien fundamentalmente y ante todo y por lo general, precisamente el problema del comienzo. La filosofía es todavía hoy pensamiento de los comienzos, de los fundamentos primeros, esos sobre los cuales se sostiene todo el sistema de los saberes «segundos». Y los saberes segundos tienen también ellos un sentido o una dimensión filosófica en cuanto suponen siempre, quiéranlo o no, un problema de (relación con el) comienzo. Ahora bien, eso que he llamado el embarazo del «comienzo» en definitiva es algo que nada tiene que ver con la psicología, y en nuestro caso es algo específicamente filosófico: es el embarazo de la existencialidad; es el carácter personal y a la vez impersonal del pensamiento en la efectividad de la existencia; es, en otros términos, la misma imagen con la que Kierkegaard criticaba y a la vez reformulaba el problema hegeliano del comienzo. Desde este punto de vista, escribir en primera persona a menudo no es más que una declinación del problema del comienzo, no es sino el modo de hacer explícita la naturaleza arbitraria (¿personal?) y a la vez necesaria (¿suprapersonal?) de lo que se dice y de la manera en que se dice.

Escribir en primera persona significa para mí ponerse en cuestión dentro de un proyecto común, más que, como dice Rorty, un «retroceso a la fantasía privada» o un hacer de la filosofía solo una práctica textual «para el problema de la autorreferencia»[3] —objetivos que, a fin de cuentas, me parecen irrelevantes—. En este sentido vale todavía lo dicho a propósito del hecho de escribir en los periódicos: creo que en filosofía siempre se cuestiona un bien político, un problema de comunidad política, cosa que justifica tanto la filosofía como enseñanza como la filosofía escrita en los periódicos, pero también creo yo la filosofía en política: y a esta última situación me encuentro yo hoy haciendo frente.

No creo que deba entenderse tal como parece entender Rorty la relación entre Derrida y la literatura: como un gesto de *compensación*, para sustraerse a una cierta crisis negativa e histórica de la filosofía. Desde cierto punto de vista, pasar de la filosofía a alguna otra ciencia humana o práctica cultural es una forma de caída o de huida. En ocasiones, Pareyson, cuando alguno de sus alumnos se pasaba a la licenciatura en historia, solía decir con cierta amargura: «ha caído en la historia». Figurémonos lo que podría decir hoy de mí: sin duda alguna he caído en la política. Pero no puedo compartir su punto de vista.

En mi caso, la continuidad me parece clara: empecé a estudiar filosofía porque me sentía implicado en un proyecto de transformación del hombre, en un programa de emancipación. Es posible que esto se deba a mis orígenes proletarios: los proletarios no pueden creer en modificar realmente su propia vida si no modifican el mundo… Si se

nace hijo de ricos abogados se puede decir sin esfuerzo moral: yo también quiero ser abogado. Pero uno que nace hijo de una madre viuda de un policía del sur está casi fatalmente inducido por la propia incomodidad social a proyectar una transformación radical.

En todo caso, comencé a tomar conciencia de mí mismo cuando leía novelas de aventuras a los doce años. La respuesta fue en ese momento muy simple: comencé de inmediato a imaginarme envuelto en una empresa de dimensiones histórico-emancipadoras, quería que venciera la república en 1946 y quería que venciera la Democracia Cristiana en el 48. Tenía diez o doce años, y no obstante me daba cuenta de que estaba en juego algo importante en la Italia de aquellos años. Creo que podía ser, ante todo, antes de la reconstrucción de la posguerra, el compromiso intensísimo de las conciencias religiosas con el proyecto político: la Democracia Cristiana era esto, en aquella época. Luego, naturalmente, se convirtió en otra cosa, pero en aquella época la relación estaba muy clara.

En cierto sentido nací filosóficamente en esa perspectiva —que, en otras cosas, desde el punto de vista religioso tiene muchos defectos, en el sentido de que era moralista y no mística, por ejemplo—: fundamentalmente me matriculé en filosofía porque me parecía que era la manera de continuar este discurso, también como figura profesional, académica. Hice la tesis sobre el concepto de hacer en Aristóteles,[4] porque me sentía comprometido con la empresa de construir un nuevo humanismo cristiano contra los fariseos. Es el proyecto que también tenía Umberto Eco cuando estudiaba la estética de santo Tomás. ¿Qué sucedió después? Sucedió que ese propósito se concretó en una afinidad con los

pensadores críticos de la modernidad y era evidente que era necesario llegar ahí. ¿Por qué alguien que estudió a Aristóteles se pone a estudiar a Nietzsche? Porque, habiendo estudiado a Aristóteles con el propósito de encontrar una vía alternativa a la modernidad liberal-individualista, eudemonista, etcétera, no puede no tropezarse con los críticos del individualismo moderno.

Quizás haya un cierto platonismo en este tipo de vocación filosófica. Platón es eminentemente el filósofo-político, y resulta paradójico, pero creo que no casual, que justamente Platón haya sido también el filósofo del platonismo, esto es, de la teoría pura, del matematismo en filosofía. Me parece en todo caso que la vocación filosófica está muy profundamente unida a la *polis*, y justamente por esto la filosofía nace propiamente en el contexto «político» abierto por Grecia. Cuando vamos a buscar la filosofía en el mundo extra-occidental, la encontramos solo a costa de forzar la noción: ¿llamamos filosofía a los Vedanta, los Veda, las Upanishad, etcétera? Personalmente tengo la convicción de que la filosofía es una ciencia histórica no solo en el sentido que se ha dicho, sino también en el sentido de que nació con una historia de la cultura y con una determinada cultura histórica, y no sé si morirá con esta cultura. Está siempre, cómo decirlo, la caución husserliana, según la cual algo nace pero no por ello debe necesariamente perecer, esto es, una vez nacida la ciencia médica, no acudimos ya a los brujos, y eso es un deber no natural, pero sí histórico, de fidelidad a la historia; pero es también el único que tenemos, visto que de la naturaleza no sabemos gran cosa.

Si este vínculo ente filosofía y *polis* es claro debería ser claro también en qué sentido me siento atraído yo por un interés de tipo teórico y que a la vez no perciba una contradicción entre la *teoresis* y la labor periodística; generalmente, los colegas académicos históricos de la filosofía me reprochan exactamente esto, juzgando «periodístico» en el fondo también el interés teórico. La teoría, a su vez, es más o menos «directa», o mejor se especializa en disciplinas subordinadas. Se puede ser teórico estudiando solo la lógica o la epistemología. Pero creo que en todo caso si olvidas por qué has comenzado a ocuparte de esto, si olvidas el interés político que te ha movido, el interés religioso, el interés emancipador en general, acabas reproduciendo la «crisis de las ciencias europeas». Además la *teoresis* (en la mejor de las hipótesis) no puede ser más que simple ejercicio literario, experimentación artístico-filosófica, o (más frecuentemente) ejercicio individualista que empieza y termina en sí mismo, para el propio interés y el poder de uno mismo.

Filosofía, proyecto, historicidad, *teoresis,* emancipación, para mí significan lo mismo; y esto seguramente crea no pocas dificultades incluso de relación, y se refleja en mi modo de concebir la profesionalidad, la profesión filosófica. Estoy convencido de tener muchos límites desde este punto de vista, pero es también el tipo de práctica filosófica que me sugiere, creo, muchas opciones y posturas no «profesionales» o no del todo «académicas».

Hay quizás un aspecto que debe ser tenido en cuenta y es el hecho de que la vocación política pura tiene ciertas diferencias respecto de una vocación filosófica orientada a la

política, como la que estoy intentado describir. La vocación a hacer política como filósofo, a perseguir la emancipación como filósofo y no como político especialista y profesional, significaba para mí optar por una decisión en algún sentido más universal, esto es, más indirectamente comprometida, con menos resultados inmediatos de carácter político, legislativo, etcétera, pero más educativa. En la opción de hacer política como filósofo interviene mucho la pedagogía, la idea de educar a la humanidad, de promover la transformación del hombre antes de la transformación de las estructuras. La intención democrática conduce más bien a esto, y no tanto a hacer política de un modo inmediato y directo: si eres un demócrata, debes ante todo producir aquello que se llamaba teoría, o sea, ideas, actitudes culturales…

Naturalmente, con todo esto se mezclan muchas casualidades existenciales, y en cualquier caso nos hallamos más o menos dentro de una historia de encuentros y oportunidades. Pero fundamentalmente las diferencias y las afinidades entre la profesión filosófica orientada a la política en el sentido explicado y la profesión política propiamente dicha son fáciles de señalar. Ante todo, en la perspectiva filosófica hay una más clara intención crítica por lo que se refiere al presente; la política, en cuanto ligada a decisiones que se toman día a día, todos los años, y legislatura por legislatura, debe en ciertos momentos suponer fatalmente cerrado el discurso de la duda, debe ser más decisionista y menos posibilista, más pragmática y menos teórica. Al mismo tiempo, yo me he considerado siempre un aliado de los políticos, por tanto no como alguien que hace una cosa del todo diferente: simplemente, había un *décalage*, una

diferencia de nivel o una distancia respecto de la situación inmediata. En cierto sentido, puedo confesarlo, esta distancia garantizaba también una posición de privilegio para el filósofo: si uno no debe responder continuamente a la pregunta de qué haría usted si mañana fuera presidente del gobierno, obviamente vive más tranquilo. Con todo se tiene la impresión de trabajar en la misma dirección, pero en un plano distinto. Cuando Pareyson, en 1968, decía «soy mucho más revolucionario que los estudiantes que ocupan», yo lo compartía y entendía perfectamente su punto de vista, y me sentía como él, porque leíamos a Heidegger, pensaba en la metafísica que debía tener fin, y estos eran a su manera proyectos de transformación radical.

Pareyson tenía también una teoría de la especificación de las actividades espirituales que justificaba muy bien este punto de vista. Para él, el hacer que se especifica como puro hacer, como pura formatividad, era el arte:[5] e igual que Dilthey, suponía la existencia de una unidad de la vida espiritual que se especifica en las vocaciones individuales, pero que mantiene cierta continuidad. Así como haciendo arte expresas toda tu espiritualidad, de igual manera haciendo política o filosofía expresas toda tu espiritualidad, y no puede ser de otra manera. Por lo que la idea de fondo era mantener la unidad de la vida espiritual, sabiendo no obstante que se acepta también la propia finitud, por tanto se elige y se acepta la propia especialización.

Cuando Dilthey habla de la historiografía o del arte, como modos de vencer la limitación de las propias especializaciones, entiende lo siguiente: la vida espiritual es la totalidad, es el conjunto de las posibilidades que tú de alguna maneras evocas, ante ti, y de acuerdo con la

pequeñez de tu situación, pero manteniéndote en la especialización. Dilthey a mi entender era todavía demasiado empirista para entender la importancia de esta tesis, porque resolvía la visión de la posibilidad solo en la imaginación; esto es, para él la imaginación era la facultad de abarcar el conjunto de las posibilidades de la vida espiritual. En Heidegger hay algo más, es el desfondamiento efectivo de la situación determinada por la consideración del ser como distinto del ente.

5. Perder el alma

La idea de la unidad de la vida espiritual justifica buena parte de lo dicho hasta aquí. He crecido siempre cultivando la frase evangélica «si no pierdes tu alma, no la salvarás». Me parece enfático decir «no vengo esta tarde, porque de esas cosas no me ocupo, no forman parte de mi vocación»: es como responder «usted no sabe quién soy yo». No consigo nunca rechazar un compromiso sin sentirme mal: digo «no puedo» solo cuando tengo otro en aquel mismo momento, y por tanto me es imposible ir, pero no consigo nunca decir «no es mi vocación, no es mi especialidad, etcétera». Me parece siempre excesivamente egoísta, demasiado solemne, y en parte también ridículo.

Todo esto tiene que ver directamente con el problema de la vocación filosófica en la situación actual de la enseñanza de la filosofía en Italia. Se da el caso de personas que se aíslan, por ejemplo, en el estudio historiográfico especializado porque se sienten amenazadas por demasiadas llamadas, demasiadas interpelaciones, demasiado

intervencionismo. Y yo lo entiendo perfectamente, seguro que mantenerse en estos límites puede ser tranquilizador: ser especialista tiene que ser bueno para los nervios (aunque los ejemplos que tengo delante no me indican en absoluto que sea realmente así). Se dice a veces que lo que caracteriza al filósofo es tener una cierta relación (aunque sea en ocasiones crítica) con la totalidad. Por ejemplo, Simmel caracterizaba al filósofo como «aquel que posee el órgano de recepción y reacción para la totalidad del ser»: el hombre común está siempre orientado hacia algo concreto, escribía, mientras que el filósofo tiene «el sentido del conjunto de las cosas»[6]. En este sentido sería necesario admitir que el especialismo en filosofía es en ciertas condiciones defectuoso desde el principio, y en el fondo a esto me refiero hablando de «perder el alma».

Pero no creo que una definición como la de Simmel pueda ser aceptable en todo sentido: en general, no se nace filósofo, se deviene. Pareyson decía que quien se matricula en filosofía lo hace en general porque en secretaría, cuando uno va a inscribirse, encuentra una cola demasiado larga en Derecho, y yo creo por mi parte que es un principio que también podemos tomar en serio. La vocación está hecha de muchos elementos externos y casuales: quizá si hubiera sido más rico hubiera estudiado medicina, o en otras facultades que obligaban a la asistencia. Seguramente una de las razones por las que me matriculé en Filosofía y Letras fue que podía no asistir a todas las clase y poder igualmente pasar al examen, y yo tenía necesidad de trabajar. Hay un sinnúmero de casualidades en la vocación que no podemos olvidar: naturalmente, como decía Pareyson, la casualidad se convierte en vocación cuando tú la interpretas y la asumes.

6. Llenar los vacíos

La casualidad es por lo general solo el comienzo de un recorrido que luego, en la forma y en los detalles, es mucho más necesitante de lo que parece en su origen. Hay una *contingencia* en todo tipo de vocación profesional, que en parte se transforma, o puede transformarse, en *necesidad*. Por ejemplo, hay un cierto determinismo en las afinidades que luego se descubren y crean. La «vocación» de Heidegger provenía de la teología, venía por tanto de una inicial inclinación filosófico-teológico-religiosa que luego marcó muchísimo el tipo de filosofía que hizo. Husserl practicaba una filosofía del todo distinta, y era un matemático en origen. Esto implica todavía una cualificación, una especificación del camino: la casualidad deviene necesidad, pero no se convierte solo en una vocación genérica a hacer filosofía, se hace camino, una vía cultural y espiritual.

Yo a veces me pregunto si la filosofía de Husserl, que provenía de la matemática, era realmente «filosofía». Para mí, la única filosofía, el único modo de hacer filosofía es el que he descrito, a partir de la religión y de la política. Y no solo: creo que este modo de pensar y practicar la filosofía es lo que la diferencia de cualquier otra profesión científica. En este sentido no estoy de acuerdo con lo que dice Husserl en *La crisis de las ciencias europeas*, a saber: están los científicos y luego están los filósofos, «funcionarios de la humanidad». Creo, por el contrario, que quien no hace filosofía es un hombre disminuido, un «despreciable mecánico». Todo esfuerzo de ver con tolerancia las demás condiciones

humanas me parece ligeramente hipócrita. Estoy convencido de que, en definitiva, nadie puede seriamente «especializarse» a menos que tenga presente la totalidad de la vida espiritual: esto es lo «filosófico» que hay en la vida de todos.

Naturalmente, no pienso que mis amigos médicos, o químicos, o ciclistas sean unos desgraciados, pero me pregunto en qué piensan quienes no se dedican a esta labor, cuando no están haciendo su trabajo. ¿Qué hace el comerciante de pollos cuando no comercia con pollos? A veces pienso que la importancia del eros en la vida de las personas está en el hecho de que llena exactamente esos vacíos que no llena el trabajo.

La filosofía es eso en lo que piensas cuando no tienes nada específico en qué pensar… En este sentido quizá hacer filosofía corresponde, más que a un talento o a una vocación, a un defecto; o mejor, a la enfatización e institucionalización de un defecto. Se piensa «profesionalmente», en filosofía, lo cual constituye el intervalo de la especificación existencial, cuando la especialización profesional no está activa; entonces la totalidad de la vida espiritual adquiere una evidencia mayor.

Es evidente que este tipo de inclinación nace solo en un cierto tipo de sociedad, y en específicas condiciones culturales. Si no existiera el estudio académico de la filosofía, si no existiera la hipótesis de una profesión de este género, a nadie le pasaría por la cabeza enfatizar como pensamiento la falta de pensamientos específicos. Por tanto, una vez más, filosofía es solo la finitud histórica en estado puro.

A veces cuando me considero un parásito no lo pienso

solo irónicamente, es decir, me pregunto: ¿hasta cuándo pagará el gobierno a los profesores de filosofía? Ciertamente, la filosofía no es una profesión «natural»: con toda razón los filósofos del pasado pulían lentes, y hay siempre una sospecha de diletantismo en filosofía, que crea la inestabilidad de este oficio. El hecho es que el problema de *La crisis de las ciencias europeas*, o sea, el problema de mantener la propia especialidad en relación con la totalidad de la vida espiritual, aunque presente marginalmente en toda profesión, en filosofía es estructural.

7. La construcción de la universalidad es política

Pero cuando reflexiono sobre estos problemas de especialización y no especialización, me doy cuenta con terror de que hablo solamente del 0,0001 por ciento de la humanidad. Hay gente que ni tan solo tiene el problema de una eventual especialización, porque su principal problema es el trabajo: hay una cantidad de mano de obra no cualificada en el mundo que está muy alejada de la cuestión de la *Bildung,* y se halla en un régimen de pura supervivencia. Mi tía, que trabajaba en una zapatería, ¿habría llegado a entender siquiera este problema?

La vida de la mayor parte de la humanidad está espiritualmente satisfecha por la religión y el erotismo: se mueve entre supervivencia del alma y supervivencia de la especie. En las aldeas donde la gente se muere de hambre, ¿qué sentido puede tener un problema de este tipo? A mí, en efecto, me espanta a veces la estrechez de horizontes en la que se mueven también mis reflexiones; yo mismo que

predico «perder el alma» en realidad hablo solo de mí y de aquellos que ejercen oficios análogos o diversos del mío: empleados estatales de otros departamentos, o bien profesionales o también obreros de la Fiat. Pero el subproletariado, los pueblos primitivos, los hindúes sentados por las calles de Calcuta, ¿qué tendrán que ver con lo que estoy diciendo?

Entonces y ante todo: estoy convencido de que cuando hago filosofía, hago un discurso que se refiere solo a un determinado trozo del mundo, nada más. Es verdad que la filosofía se propone legítima y obligadamente ser un discurso universal, pero solo en cuanto no puede serlo. La presión del todo, de la totalidad de la vida espiritual es así. Cuando me refiero, por ejemplo, a la cuestión de los hindúes sedentes en las calles de Calcuta, llueva o no llueva, teniendo algo que comer o no… ¿Qué pienso de mi universalidad en relación con todo esto? Pienso un poco como piensa Husserl cuando habla de los chamanes y de los médicos, es decir, que sería necesario que dispusieran de la posibilidad de confrontar su existencia con la mía. Ahora bien, creo fatalmente que escogerían la mía, o en todo caso escogerían un tipo de conciencia capaz de dialogar conmigo y con otras formas de conciencia. No me considero más evolucionado que los primitivos, pero pienso que la sola posibilidad de entrar en comunicación, de pensar en una comunicación posible con culturas diversas me coloca ya en una posición de privilegio y en el fondo me confiere un cierto primado.

Creo que la idea de la universalidad que se construye, lo universal como tarea o proyecto o idea regulativa, idea en la que se funda en definitiva toda la cultura filosófica después

de Kant, debe estar rigurosamente ligada a un proyecto político e incluso debe ser reconocida como construcción política a todos los efectos. Esta idea no es eurocéntrica, aunque es un producto de Europa: tiene dimensiones objetivas. Nosotros tenemos ahora el problema de la universalidad tecnológica, que peligra, amenaza o parece incapaz de instaurarse sin llevar consigo aquellos horizontes de valores que la hicieron posible en Occidente. Cuando los japoneses se apoderan de la tecnología pero no de la democracia, se presenta un problema propiamente *filosófico*.

Creo que la filosofía, en esto, tiene mucho que hacer. Y en ese sentido el Parlamento europeo es un lugar ideal para un trabajo de este tipo. Ahí tiene mucho que ver la fe en la posibilidad de una modificación de las costumbres y de la cultura, más que en los programas legislativos. La relativa vacuidad de lo que se hace en el Parlamento europeo a veces desconcierta: se gasta mucho dinero únicamente en hacer declaraciones. Aunque, bien mirado, es como la filosofía: es menos inmediatamente eficaz en el plano de la política del día a día, pero nosotros esperamos que produzca proyectualidades más amplias, que modifican las cosas a largo plazo. Esta es todavía una de las responsabilidades de la filosofía, que es preciso asumir tanto cuando parezca insatisfactoria como cuando cueste fatigas.

Bibliografía

Bibliografías

B. Boostels, «Bibliografía degli scritti di Gianni Vattimo», en G. Carchia y M. Ferraris (eds.), *Interpretazione ed emancipazione. Studi in onore di Gianni Vattimo,* Milán, Raffaello Cortina, 1996 (comprende también recensiones y traducciones).

C. Dotolo, *La teologia fondamentale davanti alle sfide del «pensiero debole» di* G. *Vattimo,* Roma, Las, 1999, págs. 443-447.

S. Zabala (ed.), *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*, Barcelona-México, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa, 2009, págs. 477-496.

A. Libros

Il concetto di fare in Aristotele, Turín, Giappichelli, 1961.

Arte e verità nel pensiero di Martin Heidegger, Turín, Giappichelli, 1966.

con L. Pareyson, *Il problema estetico*, Roma, AVE, 1966.

Poesia e ontologia, Milán, Mursia, 1967.

Ipotesi su Nietzsche, Turín, Giappichelli, 1967.

Introduzione all'ermeneutica di Schleiermacher, Turín, Giappichelli, 1967.

Schleiermacher filosofo dell'interpretazione, Milán, Mursia, 1968.

Introduzione all'estetica di Hegel, Turín, Giappichelli, 1970.

Introduzione a Heidegger, Roma-Bari, Laterza, 1971.

Corso di estetica, Turín, Litografia Artigiana M. & S., 1971.

Arte e utopia, Turín, Litografia Artigiana M. & S., 1972.

Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione, Milán, Bompiani, 1974.

(ed.), *Estetica moderna,* Bolonia, Il Mulino, 1977.

Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger, Milán, Garzanti, 1980.

Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica, Milán, Feltrinelli, 1981.

con P. A. Rovatti (eds.), *Il pensiero debole,* Milán, Feltrinelli, 1983.

Poesia e ontologia, 2.ª ed. aumentada, Milán, Mursia, 1985.

Introduzione a Nietzsche, Roma-Bari, Laterza, 1985.

La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna, Milán, Garzanti, 1985.

(ed.), *Filosofia '86,* Roma-Bari, Laterza, 1987.

Le mezze verità, Turín, La Stampa, 1988.

(ed.), *Filosofia '87,* Roma-Bari, Laterza, 1988.

La società trasparente, Milán, Garzanti, 1989.

Etica dell'interpretazione, Turín, Rosenberg & Sellier, 1989.

(ed.), *Que peut faire la philosophie de son histoire?,* París, Seuil, 1989.

(ed.), *Filosofia '88,* Roma-Bari, Laterza, 1989.

Filosofia al presente, Conversaciones con F. Barone, R. Bodei, I. Mancini, V. Mathieu, M. Perniola, P. A. Rovatti, E. Severino, C. Sini, Milán, Garzanti, 1990.

(ed.). *Filosofia '89,* Roma-Bari, Laterza, 1990.

con L. Bagetto (eds.), *Filosofia,* Milán, Garzanti, 1990.

(ed.), *Filosofia '90,* Roma-Bari, Laterza, 1991.

(ed.), *Filosofia '91,* Roma-Bari, Laterza, 1992.

(ed.), *Filosofia '92,* Roma-Bari, Laterza, 1993.

Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia, Roma-Bari, 1994.

(ed.), *Filosofia '94,* Roma-Bari, Laterza, 1995.

con J. Derrida (eds.), *Annuario filosofico europeo. La religione,* Roma-Bari, Laterza, 1995.

(ed.), *Filosofia '95,* Roma-Bari, Laterza, 1996.

Credere di credere, Milán, Garzanti, 1996.

(ed.), *Filosofía, política, religión. Más allá del «pensamiento débil»*, Oviedo, Nobel, 1996.

Il consumatore consumato, Jesi, Centro Studi P. Calamandrei, 1996.

Tecnica ed esistenza. Una mappa filosofica del Novecento, Turín, Paravia Scriptorium, 1997.

con J. Derrida (eds.), *Annuario filosofico europeo. Diritto, giustizia e interpretazione,* Roma-Bari, Laterza, 1998.

con W. Welsch (eds.), *Medien-Welten-Wirklichkeiten,* Múnich, Fink, 1998.

(y otros), *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 1981.

El fin de la modernidad: Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna, trad. de A. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1985 (2007).

Introducción a Heidegger, trad. de A. Báez, Barcelona, Gedisa, 1986.

Las aventuras de la diferencia, trad. J. C. Gentile Vitale, Barcelona, Península, 1986 (1998).

Introducción a Nietzsche, trad. J. Binaghi, Barcelona, Península, 1987.

*Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéuti*ca, trad. de J. C. Gentile Vitale, Barcelona, Paidós, 1989.

El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación, trad. de J. Binaghi, Barcelona, Península, 1989.

con P. A. Rovatti (eds.), *El pensamiento débil*, trad. de L. de Santiago, Madrid, Cátedra, 1988, [5]2006.

Ética de la interpretación, trad. de T. Oñate y Zubía, Barcelona, Paidós, 1991.

La secularización de la filosofía: hermenéutica y postmodernidad, trad. de C. Cattroppi y M. Mizraji, Barcelona, Gedisa, 1992.

Poesía y ontología, trad. de A. Cabrera, Valencia, Universidad de Valencia, 1993.

La sociedad transparente, trad. de T. Oñate y Zubía, Barcelona, Paidós, 1994 (2004).

Más allá de la interpretación, trad. de P. Aragón Rincón, Barcelona, Paidós-ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1995.

Creer que se cree, trad. de C. Revilla Guzmán, Barcelona, Paidós,1996 (2004).

Diálogo con Nietzsche: ensayos 1961-2000, trad. de C. Revilla Guzmán, Barcelona, Paidós, 2001.

Después de la cristiandad: por un cristianismo no religioso, trad. de C. Revilla Guzmán, Barcelona, Paidós, 2003.

Nihilismo y emancipación: ética, política, derecho, trad. de Carmen Revilla Guzmán, Barcelona, Paidós, 2004.

con R. Rorty, *El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía,* S. Zabala (comp.), trad. de T. Oñate y Zubía, Barcelona, Paidós, 2005.

con A. Ortiz-Osés y S. Zabala, *El sentido de la existencia; posmodernidad y nihilismo*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2007.

con P. Paterlini, *No ser Dios: una autobiografía a cuatro manos*, trad. C. Castells Auleda y R. Rius Gatell, Barcelona, Paidós, 2008.

Ecce comu: cómo se llega a ser lo que se era, trad. de R. Rius Gatell y C. Castells Auleda, Barcelona, Paidós, 2009.

Adiós a la verdad, trad. de M. T. D'Meza, Barcelona, Gedisa, 2010.

con R. Girard, *¿Verdad o fe débil?,* trad. de R. Rius Gatell, Barcelona, Paidós, 2011.

C. Artículos y ensayos (en revistas y en colecciones de varios autores)

«Imitazione e catarsi in alcuni recenti studi aristotelici», en

Rivista di Estetica, 5, 1960.

«Opera d'arte e organismo in Aristotele», en *Rivista di Estetica*, 5, 1960.

«Per una storia dell'estetica», en *Aut aut*, 55, 1960.

«Nichilismo e problema del tempo in Nietzsche», en *Archivio di Filosofia*, 3, 1962 (publicado también en *Ipotesi su Nietzsche*, 1967).

«Estetica ed ermeneutica in H.-G. Gadamer», en *Rivista di Estetica*, 8, 1963.

«L'estetica in Italia nel 1962», en *Rivista di Estetica*, 8, 1963.

«La riflessione sull'arte nel pensiero di Heidegger», en *Rivista di Estetica*, 8, 1963.

«Chi è il Nietzsche di Heidegger», en *Filosofia*, 14, 1963.

«Fondazione dell'Ontologia in "Sein und Zeit"», en *Filosofia*, 14, 1963.

«Il bello e l'essere nell'estetica antica», en *Rivista di Estetica*, 9, 1964.

«Il quinto congresso internazionale di estetica di Amsterdam», en *Rivista di Estetica*, 9, 1964.

«Verità, comunicazione, espressione», en VV. AA., *Il problema della communicazione,* Padua, Gregoriana, 1964.

«Fenomenologia e Filosofia dell'esperienza religiosa», en *Studium*, 12, 1964.

«Metodi critici ed ermeneutica filosofica», en *Sigma*, 6, 1965.

«Gli studi su Nietzsche dal 1945 ad oggi», en *Cultura e scuola*, 19, 1966.

«Nietzsche e la filosofia come esercizio ontologico», en *Filosofia*, 3, 1966.

«Arte, sentimento, originarietà nell'estetica di Heidegger», en *Rivista di Estetica*, 12, 1967.

«Nietzsche et la philosophie comme exercise ontologique», en VV. AA., *Nietzsche*, París, Minuit, 1967.

«Il VI Congresso Internazionale di Estetica», en *Rivista di Estetica*, 13, 1968.

«Presentazione», en M. Heidegger, *lntroduzione alla metafisica*, Milán, Mursia, 1968.

«Gli studi heideggeriani negli ultimi venti anni», en *Cultura e scuola*, 31, 1969.

«Ernst Bloch, interprete di Hegel», en F. Tessitore (ed.), *Incidenza di Hegel*, Nápoles, Morano, 1970.

«El problema del conocimiento histórico y la formación de la idea nietzscheana de la verdad», en *Ideas y valores*, 35-37, 1970.

«Linguaggio, linguaggio artistico, linguaggio musicale», en *Rivista di Estetica*, 15, 1971.

«Una teoria utopica della letteratura», en *Rivista di Estetica*, 16, 1971.

«Il futuro e l'eterno», en VV. AA., *Autorità e libertà nel divenire della storia*, Bolonia, Il Mulino, 1971.

«Tramonto del soggetto e problema della testimonianza», en *Archivio di Filosofia*, 1-2, 1972.

«L'esistenzialismo di J.-P. Sartre», en *Terzoprogramma*, 2, 1972.

«L'ontologia ermeneutica nella filosofia contemporanea»,

«Introduzione» en H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, trad. it. de G. Vattimo, Milán, Fabbri, 1972.

«Déclin du sujet et problème du témoignage», en E. Castelli (ed.), *Le témoignage*, París, Aubier, 1972.

«Italie», en *Révue d'Esthétique*, 1-2, 1972.

«Sprache, Utopie, Musik», en *Philosophischen Perspektiven*, 4, 1972.

«Spengler e Bloch: il tramonto dell'Occidente e l'utopia della speranza», en *Terzoprogramma*, 1, 1973.

«L'esistenza di fronte al nulla», en *Terzoprogramma*, 1, 1973.

«Nietzsche e il problema della liberazione», en *Rivista di Sociologia*, 11, 1973.

«Nietzsche, il superuomo e lo spirito dell'avanguardia», en VV. AA., *Il caso Nietzsche*, Verona, Libreria del Convegno, 1973.

«L'oeuvre comme mise en oeuvre de la vérité et le concept de juissance esthétique», en VV. AA., *Approches de l'art*, Bruselas, La Renaissance du Livre, 1973.

«Oltre la malattia storica. Ragione ermeneutica e ragione dialettica», en *Archivio di Filosofia*, 1, 1974.

«Arte e identità. Sull'attualità dell'estetica di Nietzsche», en *Revue Internationale de Philosophie*, 109, 1974.

«Nietzsche», en V. Mathieu (ed.), *Questioni di storiografia filosofica*, Brescia, La Scuola, 1974.

«Il problema estetico», en *Terzoprogramma*, 1, 1974.

«Introduzione» (con A. Bixio), en M. Heidegger, *La dottrina di Platone sulla verità. Lettera sull'umanismo*, Turín, Sei, 1975.

«Origine e significato del materialismo utopistico (materialismo e spirito dell'avanguardia)», en *Il Verri*, 9, 1975.

«Introduzione», en M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, trad. it. de G. Vattimo, Milán, Mursia, 1976.

«L'esistenzialismo di Jean-Paul Sartre», en V. Verra (ed.), *La filosofia dal '45 a oggi*, Turín, ERI, 1976.

«Il problema estetico», en V. Verra (ed.), *La filosofia dal '45 a oggi,* Turín, ERI, 1976.

«Estetica come ontologia dell'arte», en L. Rossi (ed.), *Situazione dell'estetica in Italia*, Turín, Paravia, 1976.

«Nietzsche e la differenza», en *Nuova Corrente*, 68-69, 1975-1976.

«F.W. Nietzsche», «Introduzione», en M. F. Sciacca (ed.), *Grande antologia filosofica. Il pensiero contemporaneo*, vol. 25, Milán, Marzorati, 1976.

«Il deperimento della politica», en *Aut aut*, 161, 1977.

«lntroduzione», en K.-O. Apel, *Comunità e comunicazione*, Turín, Rosenberg & Sellier, 1977.

«Nietzsche heute?», en *Philosophische Rundschau*, 24, 1977.

«Prefazione», en M. Heidegger, *Che cosa significa pensare,* Milán, SugarCo, 1978.

«Introduzione», en G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia,* Florencia, Colportage, 1978.

«An-denken. Il pensare e il fondamento», en *Nuova Corrente*, 76-77, 1978.

«Nietzsche e i "nuovi filosofi" del PCI», en *Mondoperaio*, 10, 1978.

«La volontà di potenza come arte», en F. Nietzsche, *Il libro*

del filosofo, Roma, Samonà e Savelli, 1978.

«Avvertenza alla seconda edizione» de *Il soggetto* e *la maschera,* Milán, Bompiani, 1979.

«lntroduzione», en F. Nietzsche, *La gaia scienza*, Turín, Einaudi, 1979.

«Estetica ed ermeneutica», en *Rivista di Estetica*, 1, 1979.

«Le avventure della differenza», en *Verifiche,* 8, 1979.

«Heidegger e la poesia come tramonto del linguaggio», en VV. AA., *Romanticismo, esistenzialismo, ontologia della libertà*, Milán, Mursia, 1979.

«Prefazione», en M. Heidegger, *L'arte e lo spazio*, Génova, Il Melangolo, 1979.

«Prefazione», en J.-F. Lyotard, *A partire da Marx e Freud*, Milán, Multhipla, 1979.

«Morte o tramonto dell'arte», en *Rivista di Estetica*, 4, 1980.

«L'ombra del neorazionalismo. Note a Crisi della ragione», en *Aut aut,* 175-176, 1980.

«Nietzsche e il testo della metafisica», en VV. AA., *Riscoprire Nietzsche*, Palermo, Centro Studi F. Nietzsche, 1980.

«Apologia del nichilismo», en *Belfagor*, 36, 1981.

«Negare aude», en *Riscontri*, 3, 1981.

«La crisi dell'umanesimo», en *Teoria*, 1, 1981.

«Introduzione», en F. Nietzsche, *Aurora*, Roma, Newton Compton, 1981.

«Risposta alla questione: che cosa fanno oggi i filosofi?», en *Che cosa fanno oggi i filosofi?*, Milán, Fabbri-Bompiani, 1982.

«Irrazionalismo, storicismo, egemonia, in VV. AA., *La*

cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980 nelle sue relazioni con altri campi del sapere, Nápoles, Guida, 1982.

«Ornamento monumento», en *Rivista di Estetica*, 22, 1982.

«Introduzione», en H.-G. Gadamer, *La ragione nell'età della scienza*, Génova, Il Melangolo, 1982.

«Nietzsche e il testo della metafisica (sulle recenti interpretazioni di Nietzsche in Francia)», en A. Marini (ed.), *Studi su Nietzsche*, Milán, Unicopli, 1982.

«Premio Emilio Bocca», en *Filosofia*, 33, 1982.

«Difference and Interference: On the reduction of Hermeneutics to Anthropology», trad. de T. Harrison, en *Res*, 4, 1982.

con P. A. Rovatti, «Premessa», en G. Vattimo y P. A. Rovatti (eds.), *Il pensiero debole*, Milán, Feltrinelli, 1983 [*cf.* «Advertencia preliminar», en *El pensamiento débil*, *op. cit.*].

«Dialettica, differenza, pensiero debole», en G. Vattimo y P. A. Rovatti (eds.), *Il pensiero debole*, Milán, Feltrinelli, 1983 [*cf.* «Dialética, diferencia y pensamiento débil», en *El pensamiento débil*, *op. cit.*].

«Postilla 1893», en H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, Milán, Bompiani, ^{2}1983.

«Il tempo nella filosofia del Novecento», en N. Tranfaglia (ed.), *Il mondo contemporaneo*, Florencia, La Nuova Italia, 1983.

«La riscoperta delle filosofie della crisi», en VV. AA., *Nuova destra e cultura reazionaria negli anni Ottanta»*, Cuneo, Notiziario dell'Istituto storico della Resistenza, 1983.

«La struttura delle rivoluzioni artistiche», en *Rivista di Estetica*, 14-15, 1983.

«The Shattering of the Poetic Word», trad. de T. Harrison, en *The Favourite Malice*, Nueva York, Out of London Press, 1983.

«Filosofia e scienze umane nella cultura europea», Introducción a la sección *Filosofia* en *Enciclopedia Europea Garzanti*, Bibliografie, Milán, Garzanti, 1984.

«Verità e retorica nell'ontologia ermeneutica», en P. Rossi (ed.), *Linguaggio, persuasione, verità*, Padua, Cedam, 1984.

«La filosofia del mattino», en *Aut aut*, 202-203, 1984.

«Le deboli certezze», en *Alfabeta*, 67, 1984.

«Dall'essere come futuro alla verità come monumento», en C. Galli (ed.), *Linguaggio, interpretazione e cambiamento*, Turín, Marietti, 1985.

«Secolarizzazione della filosofia», en *Il Mulino*, 30, 1985.

«Dopo l'apocalisse. Utopia, controutopia, ironia», en *Fondamenti*, 3, 1985.

«L'ermeneutica e il modello della comunità», en U. Curi (ed.), *La comunicazione umana*, Milán, Franco Angeli, 1985.

«L'essenza mortale della letteratura», en *Sigma*, 1, 1985.

«Identità, differenza, con-fusione», en *Casabella*, 519, 1985.

«Presentazione», en M. Ravera (ed.), *Il pensiero ermeneutico*, Génova, Marietti, 1986.

«Ritorno alla questione della metafisica», en *Teoria*, 6, 1986.

«Il disincanto e il dileguarsi», en *Micromega*, 1, 1986.

«Ermeneutica e secolarizzazione. A proposito di L.

Pareyson», en *Aut aut*, 213, 1986.

«Perché "debole"», en J. Jacobelli, *Dove va la filosofia italiana?,* Roma-Bari, Laterza, 1986.

con D. Marconi, «Nota introduttiva», en R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, Milán, Bompiani, 1986.

«Presentazione», en W. Schutz, *Le nuove vie della filosofia contemporanea*, Génova, Marietti, 1986.

«Nietzsche and Heidegger», trad. de T. Harrison, en *Stanford Italian Review*, 6, 1986.

«The Crisis of Subjectivity from Nietzsche to Heidegger», trad. de P. Carravetta, en *Differentia, Review of Italian Thought*, 1, 1986.

«Hermeneutics and Nihilism: An Apology for Aesthetic Consciousness», en B. Wachterhauser (ed.*), Hermeneutics and Philosophy*, Nueva York, SUNY Press, 1986.

«The End of (Hi)story», en *Chicago Review*, 35, 1986.

«Le futur passé», en *Lettre Internationale*, 9, 1986.

«Das Gedächtnis des Ortes», trad. de D. Hoffmann-Axthelm, Pietro Derossi. Projekte 1984-1986, Berlín, Aedes Galerie für Architektur und Raum, 1986.

«Introduzione», en G. Vattimo (ed.), *Filosofia '86,* Roma-Bari, Laterza, 1987.

«Metafisica, violenza, secularizzazione», en G. Vattimo (ed.), *Filosofia '86*, Roma-Bari, Laterza, 1987.

«Postmodernità e fine della storia», en G. Mari (ed.), *Moderno Postmoderno*, Milán, Feltrinelli, 1987.

«Ermeneutica come koiné», en *Aut aut*, 217-218, 1987.

«Etica della comunicazione o etica dell'interpretazione», en

Aut aut, 225, 1988.

«Predicare il nichilismo»?, en *Aut aut*, 226-227, 1988.

«I due sensi del nichilismo in Nietzsche», en G. Moretto y D. Venturelli, *Filosofia, religione, nichilismo*, Nápoles, Morano, 1988.

«Nietzsche e Heidegger», en M. L. Martini (ed.), *Eredità di Heidegger*, Ancona-Bolonia, Transeuropa, 1988.

«La crisi della soggettività da Nietzsche a Heidegger», en A. Bruno (ed.), *La crisi del soggetto nel pensiero contemporaneo*, Milán, Angeli, 1988.

«Prefazione», en F. La Cecla, *Perdersi. L'uomo senza ambiente*, Roma-Bari, Laterza, 1988.

«Illuminismo ritrovato?», «Prefazione», en A. Baricco, *Il genio in fuga*, Génova, Il Melangolo, 1988.

«Le statut de l'esthétique et la verité de l'art», trad. de P. Philippot, en G. Hottois, *Arcanes de l'art: Entre esthétique et philosophie*, Bruselas, Éditions de l'Université, 1988.

«Au-delà de la matière du texte. La dissolution de la matiére dans la pensée contemporaine», en VV. AA., *Matière et philosophie*, París, Éd. du Centre Georges Pompidu, 1988.

«L'impossible oubli», en VV. AA., *Usages de l'oubli*, París, Seuil, 1988.

«Ideologie oder Ethik: Von Marx zum schwachen Denken», en *Information Philosophie*, 7, 1988.

«Introduzione», en A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Milán, Mondadori, 1989.

«Nihilism: Active et Reactive», en T. Darby, B. Egyed, B.

Jones (eds.), *Nietzsche and the Rethoric of Nihilism*, Ottawa, Carleton U. P., 1989.

«Le bien: presque rien», trad. de M. Guigaz, en *Critique*, 500-501, 1989.

«Vorwort», en H.-M. Schönherr, *Die Technik und die Schwäche*: *Okölogie nach Nietzsche, Heidegger und dem «Schwachen Denken»*, Viena, Passagen, 1989.

«El espíritu como futuro de la razón», en *Ilustración y Revolución, Anales de la Cátedra de F. Suárez*, 29, 1989.

«Individuo e istituzione: una prospettiva ermeneutica», en VV. AA., *La dimensione etica nelle società contemporanee*, Turín, Fondazione Agnelli, 1990.

«Derrida e l'oltrepassamento della metafisica», en J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, Turín, Einaudi, ²1990.

«L'etica della continuità», en J. Jacobelli (ed.), *Scienza e etica. Quali limiti?*, Roma-Bari, Laterza, 1990.

«La realtà consumata», en M. Ceruti y L. Preta (eds.), *Che cos'è la conoscenza*, Roma-Bari, Laterza, 1990.

«Introduzione. Introduction», en P. Derossi, *Modernità senza avanguardia. Modernism Without Avant-garde*, Milán, Electa, 1990.

«Byars: The Risky lnvention and the Destiny of Mortality», en J. Elliot, *The Perfect Thought: Works by James Lee Byars*, Berkeley, University Art Museum, 1990.

«Postmodern Criticism: Postmodern Critique», en D. Wood (ed.), *Writing the Future*, Londres, Routledge, 1990.

«Il museo e l'esperienza dell'arte nella post-modernità», en *Rivista di Estetica*, 37, 1991.

«Commemorazione di Nicola Abbagnano», en *Atti della*

Accademia delle Scienze di Torino, vol. 125, t. 2, 1991.

con U. M. Ugazio, «Presentazione», en W. Welsch, *La terra e l'opera d'arte: Heidegger e il crepuscolo di Michelangelo*, Ferrara, Gallio, 1991.

con M. Ferraris, «Introduzione», en G. Vattimo (ed.), *Filosofia '91*, Roma-Bari, Laterza, 1992.

«Ricostruzione della razionalità», en G. Vattimo (ed.), *Filosofia '91*, Roma-Bari, Laterza, 1992.

«Introduzione», en F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Milán, TEA, 1992.

«Storia della salvezza, storia del'interpretazione», en *Micromega*, 3, 1992.

«Il fondamento secollarizzato», en P. Ciaravolo (ed.), *Il problema del fondamento e la filosofia italiana del Novecento*, Roma, Centro Studi sulla Filosofia Italiana, 1992.

«Optimistic Nihilism», en *Common Knowledge*, 1, 1992.

«Préface», en P. Minguet, *Sens et contresens de l'art*, Bruselas, De Boeck-Wesmael, 1992.

«Italie: aspects de la renaissance nietzschéenne», en *Magazin Littéraire*, 298, 1992.

«A educaçao contemporanea entre a Epistemologia e a Hermeneutica», en *Tempo Brasileiro*, 108, 1992.

«A Hermeneutica Eredmédnyei (Éxitos de la hermenéutica), en *Athenaeum* (Budapest), 1, 1992.

con G. Paolini, «Oltre la soglia», en M. Buonomo, E. Cicelyn (eds.), *Che cosa sia la bellezza non so*, Milán, Leonardo, 1992.

«Säkularisierung der Philosophie», en F. Biano (ed.),

Beiträge zur Hermeneutik aus Italien, Friburgo-Múnich, Alber, 1993.

«L'Occidente o la cristianità», en A. Giordano y F. Tomatis (eds.), *Cristianesimo ed Europa*, Roma, Città Nuova, 1993.

con M. Ferraris, «Introduzione», en G. Vattimo (ed.), *Filosofia '92*, Roma-Bari, Laterza, 1993.

«Diritto all'argomentazione», en G. Vattimo (ed.), *Filosofia '92*, Roma-Bari, Laterza, 1993.

«Pareyson dall'estetica all'ontologia», en *Rivista di Estetica*, 32, 1993.

«Prólogo», en J. Glusberg, *Moderno-Postmoderno*, Buenos Aires, Emecé, 1993.

«Transformaciones», en *Casa del Tiempo* (México), 12, 1993

«Il paradigma e l'arcano», en G. Vattimo (ed.), *Filosofia '93*, Roma-Bari, Laterza, 1994.

«Métaphysique et violence. Questions de méthode», en *Archives de Philosophie*, 57, 1994.

«Lo spirito come futuro della ragione», en VV. AA., *Voce di molte acque,* Miscellanea in onore di E. Corsini, Turín, Zamorani, 1994.

«Le statut de l'Esthétique et la vérité de l'art», en VV. AA., *Arcanes de l'art* (homenaje a P. Minguet), Bruselas, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1994.

«Fine del secolo, fine della secolarizzazione?», en VV. AA., *Trascendenza Trascendentale Esperienza*, Studi in onore di Vittorio Mathieu, Padua, CEDAM, 1995.

«La traccia della traccia», en J. Derrida, G. Vattimo (eds.), *Annuario filosofico europeo. La religione*, Roma-Bari, Laterza, 1995.

«Nietzsche 1994», en *Aut aut*, 265-266, 1995.

«Hermenéutica, democracia, emancipación», en C. B. Gutiérrez (ed.), *El trabajo filosófico de hoy en el Continente. Memorias del XIII Congreso Interamericano de Filosofía*, Bogotá, ABC, 1995.

«Il rischio della metafisca», en *Aut aut*, 273-274, 1996.

«Dio, l'ornamento», en *Micromega*, Almanacco di filosofia, 1996.

«Pareyson e l'ermeneutica contemporanea», en A. Di Chiara (ed.), *Luigi Pareyson filosofo della libertà*, Nápoles, La Città del Sole, 1996.

«Heilsgeschichte Auslegungsgeschichte», en *Internationale Zeitschrift für Philosophie* (Heidelberg), 1, 1996 (trad. de A. Baader).

«Postmoderne und Technologie», en *Logos*, 1, 1996 (trad. de W. Buttemeyer).

«Filosofia, metafisica, democrazia», en *Rivista di Filosofia*, 58, abril 1997.

«Etica della provenienza», en *Micromega*, Almanacco di filosofia 1997.

«Nuova fenomenologia critica e pensiero debole», en R. Barilli, F. Curi, E. Mattioli, L. Rossi (eds.), *L. Anceschi tra filosofia e letteratura*, Bolonia, Clueb, 1997.

«La filosofia e il tramonto dell'Occidente», en *Colloquium Philosophicum* (Florencia), III, 1998.

«Muerte o transfiguración de la religión», en J. Ramón Calo (ed.), *Topografías del mundo contemporáneo*, Madrid, Encuentro, 1998, 106-113.

«The Demand for Ethics and Philosophy's Responsibility»,

en M. Stamm (ed.), *Philosophie in synthetischer Absicht*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1998, págs. 419-429.

«Die Grenzen der Wirklichkeitsauflösung», en G. Vattimo y W. Welsch (eds.), *Medien-Welten-Wirklichkeiten*, Múnich, Fink, 1998.

«The Generalized Communication Society», en J. Bindé (ed.), *Keys to the Twenty-first Century*, París-Nueva York-Oxford, Unesco Publishing-Berghahn Books, 2001, págs. 230-233.

«Method, Hermeneutics, Truth», en M. Marra (ed.), *Japanese Hermeneutics: Current Debates on Aesthetics and Interpretation*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2002, págs. 9-16.

«After Onto-Theology: Philosophy between Science and Religion», en M. Wrathall (ed.), *Religion After Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

«Ethics without Transcendence?», trad. de S. Zabala, en *Common Knowledge*, 9, 2003.

«Habitar la biblioteca», en *Anthropos* (Barcelona), n.º dedicado a Gianni Vattimo. Hermeneusis e historicidad, 217, 2007.

D. Bibliografía secundaria (selección)

A. Volpato, «Alcune interpretazioni italiane di Heidegger», en *Aquinas*, 21, 1978.

F. Volpi, «Nietzsche in Italien. Der gegenwärtige Stand der

Nietzsche-Interpretation in der italienischen Philosophie», en *Philosophische Literaturanzeiger*, 21, 1978.

C. Berto, «Le ultime interpretazioni italiane di Nietzsche», en G. Penzo (ed.), *Saggi su Nietzsche,* Brescia, Morcelliana, 1980.

-— «Il problema del nichilismo in alcuni interpreti italiani di Nietzsche», en *Humanitas*, 37, 1982.

M. Perniola, «Lettera a Gianni Vattimo sul "pensiero debole"», en *Aut aut*, 201, 1984.

R. Schurmann, «Deconstruction is not enough. On Gianni Vattimo's call for "weak thinking"», en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 10, 1984.

E. Corradi, «Linee del "pensiero debole"», en *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 77, 1985.

C. Preve, «Il Presente come fine della Storia. Pensiero "debole" e nichilismo "forte" come interpretazione filosofica del presente, en *Fenomenologia e Società*, 8, 1985.

C. A. Viano, *Va' pensiero. Il carattere della filosofia italiana contemporanea,* Turín, Einaudi, 1985.

G. Cotroneo, «Chaïm Perelman. La forza del pensiero "debole"», en *Prospettive Settanta*, viii, 1, 1986.

G. Galasso, «Pensiero debole ed epoca forte», en *Prospettive Settanta*, viii, 1, 1986.

A. Mattera, «Gianni Vattimo e il pensiero debole», en *Prospettive settanta*, viii, 1, 1986.

A. Musi, «Pensiero debole e storia debole», en *Prospettive*

Settanta, VIII, 1,1986.

W. Welsch, *Unsere Postmoderne moderne,* Weinheim, VCH Acta Humaniora, 1987 (Berlín, Akademie Verlag, 1997).

P. Volonté, «Crisi della ragione e pensiero debole. Uno sguardo sulla filosofia italiana di oggi», en *Vita e Pensiero*, 70, 1987.

E. Berti, *Le vie della ragione,* Bolonia, Il Mulino, 1987.

M. Ferraris, *Nietzsche* e *la filosofia del Novecento,* Milán, Bompiani, 1989.

P. A. Rovatti y A. Dal Lago, *Elogio del pudore. Per un pensiero debole,* Milán, Feltrinelli, 1989.

L. Biagi, «Il pensiero debole e l'etica della pietas», en *Rivista di Teologia Morale*, 85, 1990.

M. Ferraris, «Monumento per l'esistenzialismo. Etica, estetica ed ermeneutica nel pensiero di Gianni Vattimo», en *Aut aut*, 137-138, 1990.

G. Mari, «Postmoderno e democrazia. Sulla "filosofia militante" e Gianni Vattimo», en *Iride*, 4-5, 1990.

G. Mura, *Ermeneutica e verità. Storia* e *problemi della filosofia dell'interpretazione,* Roma, Città Nuova, 1990.

V. Verra, «L'ermeneutica di Gadamer in Italia», en *Aut aut*, 242, 1991.

P. A. Rovatti, *Trasformazioni del soggetto. Un itinerario filosofico*, Padua, Il Poligrafo, 1992.

G. Basti y A. Perrone, *Le radici forti del pensiero debole: nichilismo* e *fondamenti della matematica,* número especial de *Con-tratto*, 1992.

F. Bianco, *Pensare l'interpretazione. Temi e figure*

dell'ermeneutica, Roma, Editori Riuniti, 1992.

G. Morra, *Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità,* Roma, Armando, 1992.

P. Pellecchia, «Sulle tracce del postmoderno», en *Aquinas*, 35, 1992.

D. Antiseri, *Le ragioni del pensiero debole: domande a Gianni Vattimo,* Roma, Borla, 1993.

M. Berciano, «Heidegger, Vattimo y la decostrucción», en *Annuario Filosofico*, 26, 1993, págs. 9-45.

W. Welsche, *Unsere postmoderne Moderne,* Berlín, Akademie Verlag, 1993.

M. Beuchot, «El imperio de la hermenéutica en la postmodernidad: Foucault, Derrida y Vattimo», en *Revista Venezolana de Filosofía*, 30, 1994.

L. D'Isanto, «Gianni Vattimo's hermeneutics and the traces of divinity», en *Modern Theology*, 10, 1994.

F. D'Agostini, «Oltre l'interpretazione: ermeneutica e nichilismo», en *Filosofia*, xlv, 3, 1994.

F. Giacobbe, «Das "Schwache Denken" Gianni Vattimos und die Wahrheitsfrage», en T. Eggensperger, U. Engel (eds.), *Wahrheit: Recherchen zwischen Hochscholastik und Postmoderne,* Maguncia, Matthias-Grünewald-Verlag, 1995.

L. Paoletti, «Dall'esistenzialismo all'ermeneutica», en *Archivio di Filosofia*, 63, 1995.

V. Possenti, *Il nichilismo teoretico* e *la «morte della metafisica»*, Roma, Armando, 1995.

A. Staquet, *La pensée faible de Vattimo et Rovatti: une pensée-*

faible, París, L'Harmattan, 1996.

A. Segura, *Heidegger en el contexto del pensamiento «debole» de Gianni Vattimo,* Granada, Universidad de Granada, 1996.

O. Aime, «Credere di credere», en *Archivio Teologico Torinese*, 4, 1996.

A. Magris, «I forti impegni del pensiero debole. Un seminario di Gianni Vattimo a Venezia», en *Aut aut*, 273-274, 1996.

L. Álvarez, «Más allá del "pensamiento débil"», en G. Vattimo (ed.), *Filosofía, política, religión. Más allá del «pensamiento débil»*, Oviedo, Nobel, 1996.

G. Fornero, «Postmoderno e filosofia», en N. Abbagnano, *Storia della filosofia,* vol. iv, t. 2, Turín, Utet, 1996.

W. Müller-Lauter, «Heidegger e Nietzsche», en *Teoria*, 16, 1996.

G. Mucci, «La ragione "creativa" di Gianni Vattimo», en *Civilità cattolica*, ii, 1996.

E. Berti, «Credere di credere: l'interpretazione del cristianesimo di G. Vattimo», *en Studia Patavina*, 44, 1997.

F. Crespi, *L'esperienza religiosa nell'età postmoderna,* Roma, Donzelli, 1997.

F. D'Agostini, *Analíticos y continentales* (1997), Madrid, Cátedra, 1997.

G. Cantarano, *Immagini del nulla. La filosofia italiana contemporanea,* Milán, Bruno Mondadori, 1998.

C. Dotolo, *La teologia fondamentale davanti alle sfide del*

«pensiero debole» di G. Vattimo, Roma, Las, 1999.

E. Dussel, *Postmodernidad y transmodernidad: Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, Puebla, Universidad Iberoamericana, Plantel Laguna, 1999.

F. Restaino, «L'area italiana: crisi della ragione, pensiero debole, femminismo della differenza», en *id.*, *Storia della filosofia,* vol. iv, t. 2, Turín, Utet, 1999.

T. Oñate, *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad: Una discusión con la hermenéutica nihilista de Giovanni Vattimo*, Madrid, Alderabán, 2000.

— y S. Royo Hernández (eds.), *Ética de las verdades hoy: Homenaje a Gianni Vattimo*, Madrid, UNED, 2006.

C. Muñoz Gutiérrez, D. Mariano Leiro, V. Samuel Rivera (eds.), *Ontología del declinar: diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo,* Buenos Aires, Biblos, 2009.

NOTAS

1 Que haya más bien razones metatéoricas que fuertes del pensamiento débil es un dato ya admitido: *cf.* A. Magris, 1996, que subraya la impostación fundamentalmente hegeliana del discurso deVattimo (un aspecto sobre el que volveremos y que se confirma aquí en las págs. 64-66); *cf.* también Antiseri, 1993, Basti-Perrone, 1992, y la útil síntesis de Anne Staquet, 1996. Los textos de Vattimo a los que se refiere esta Introducción son sobre todo: *Le avventure della differenza* (1980), *Il pensiero debole* (con P. A. Rovatti, 1983), *La fine della modernità* (1985), *Oltre l'interpretazione* (1994). En las páginas que siguen las citas con autor y año de edición —o título y año de edición— se refieren a los títulos incluidos en la bibliografía al final del volumen, mientras que las citas de los títulos no incluidos están en forma extensa.

2 Es la crítica que se puede leer al trasluz en las últimas páginas del ensayo de L. Pareyson, «La filosofia e il problema del male», en *Annuario filosofico*, 2, 1986.

3 *Cf.* esencialmente los siguientes textos: «Dialettica, differenza, pensiero debole», en Vattimo-Rovatti, 2003; *Oltre l'interpretazione*, 1994; «Le deboli certezze», 1984; «Perché "debole"», 1986.

4 Esto equivale a decir que la serie de los «números ideales», o bien de la numeración filosófica, llega solamente al tres, y esto lo confirma el carácter insuperable de la dialéctica de Hegel, que quizá por vez primera consiguió contar hasta tres (cosa a la que no llegó Platón, prisionero del dualismo entre uno y díada indeterminada) sin recaer de inmediato (como hizo Aristóteles) del dos al uno. A diferencia de Vattimo, pienso que existe una objetividad de ciertos (buenos o

malos) «descubrimientos» filosóficos, como la dialéctica: creo que en este contexto, o sea, en cuanto a la tendencia del tercer nivel filosófico a recaer en el primero, la dialéctica hegeliana constituye una ad- quisición objetiva (ciertamente, si cambian los términos de referencia, o sea, si no se habla de matematismo filosófico sino por ejemplo de existencialidad, las cosas cambian). Aquí, en pág. 73, Vattimo se aproxima a admitir que la dialéctica tiene cierta objetividad, aunque subordinada a ciertas premisas histórico-lingüísticas.

5 Por ejemplo, el de Stanley Fish, que es todavía quizás el defensor más radical de la tesis «todo es interpretación» (o de otras análogas): *cf.* el reciente *The Trouble with Principle*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1999.

6 Claudio Ciancio, en *Il paradosso della verità*, Turín, Rosenberg & Sellier, 1999, ha explicado con gran claridad este triple nivel del discurso, mostrando que el punto de vista de la ontología hermenéutica (que cons- tituye el fondo del pensamiento de Pareyson y del mismo Vattimo) no es (y no puede ser) la simple negación de toda objetividad, sino en todo caso la verificación de que la objetividad se ha situado en un nivel distinto, en un metadiscurso de un género del todo particular.

7 Vattimo puede definirse (con alguna precisión que saldrá a la luz en las páginas siguientes) como un típico filósofo «ironista» según la descripción de R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad* (1989), Barcelona, Paidós, 1991.

8 Se deben ciertamente al impacto del neoestructuralismo en la cultura filosófica americana tanto la vague posmodernista como la suerte del deconstruccionismo derridiano: dos tendencias filosóficas (y culturales) que sin duda contribuyeron a dificultar las relaciones entre filosofía analítica y filosofía continental,determinando en una cierta fase el paso de una tranquila indiferencia a la polémica.

9 Creo que la mejor de las críticas del neoestructuralismo o posestructuralismo es la de Pascal Engel, «The Decline and Fall of French Nietzscheostructuralism», en B. Smith (dir.), *French Philosophy and the American Academy*, Open Court, La Salle (IL), «The Monist» Philosophical Library, 1994, que en parte desarrolla este tema lamentándose de las ocasiones perdidas en el recorrido del pensamiento de Deleuze.Vattimo hace brevemente frente a un planteamiento análogo en la introducción a la reedición italiana de *L'écriture et la différence* de Derrida (1990).

10 Quizá la única postura coherente en este tipo de polémicas es la de personajes como Antonin Artaud, que en definitiva vivieron temerariamente y en persona contradicciones de este género.

11 Es un punto que subraya Berti, 1987, págs. 176-178.

12 Sobre la problemática de la diferencia entre ontología, teología y lógica, *cf.* el volumen dirigido por Virgilio Melchiore (ed.), *La differenza e l'origine*, Milán, Vita e Pensiero, 1987.

13 Para Deleuze, *cf.* en particular *Différence et répétition*, 1968 [*Diferencia y repetición*, trad. de A. Cardín, Madrid, Jucar, 1988] y *Critique et clinique*, 1993 [*Crítica y clínica*, trad. de Th. Kauf, Barcelona, Anagrama, 1996]: donde Deleuze muestra no querer captar la particular dimensión poskantiana en que se sitúa la propuesta ontológica de Heidegger. *Cf.* la crítica de Vattimo al ontologismo de Deleuze en *Más allá del sujeto*, 1989, págs. 38s. Sobre la problemática de la diferencia en la filosofía francesa contemporánea, cf. M. Ferraris, *Differenze: la filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Milán, Albo Versorio, 2007; C. Sini, «Identità e differenza nella filosofia francese contemporanea», en Melchiore (ed.), *La differenza e l'origine*, *op. cit.*; F. Borutti, «Il nichilismo ontologico di Deleuze», *ibid.*

14 Los textos más importantes de E. Severino sobre este tema son, en nuestra opinión: *Gli habitanti del tempo.*

Cristianesimo, marxismo, tecnica, Roma, Armando, 1978; *La struttura originaria*, Milán, Adelphi, 1981 (1.ª ed. 1972); *Essenza del nihilismo*, Milán, Adelphi, 1982 (1.ª ed. 1972).

15 *Cf.* sobre todo «L'ontologia ermeneutica nella filosofía contemporanea», ensayo introductorio a la trad. italiana de H. Gadamer, *Verità e metodo*, Milán, Fabbri, 1972; además «Razón hermenéutica y razón dialéctica», en *Las aventuras de la diferencia*, 1986 (1998), y «Dialéctica y diferencia», en *ibid.*; «Postilla» a la reedición italiana de *Verità e metodo*, Milán, Bompiani, 1983. Hay que destacar la evolución del punto de vista de Vattimo sobre este tema, desde una situación diríamos de simpatía latente y no latente por el hegelismo a un preciso distanciamiento (coincidente quizá con el más estrecho contacto con los franceses) hasta un cada vez más pronunciado acercamiento a Hegel. Sobre el tono profundamente hegeliano del pensamiento débil en la variante de Vattimo, cf. el ya citado texto de Aldo Magris, 1996; pero *cf.* también *Oltre l'interpretazione*, 1994.

16 Las diferencias y afinidades en la acepción del término «débil» en Vattimo y en Rovatti las expone perfectamente A. Staquet, 1996.

17 En otra parte Rovatti dará una versión más estrictamente ético-estética del tema: *cf.* P. A. Rovatti y A. Dal Lago, *Elogio del pudore. Per un pensiero debole*, Milán, Feltrinelli, 1989.

18 Sobre el hegelismo de Gödel y el nexo dialéctica-recursividad, *cf.* M. Kosok, «La formalizzazione della lógica dialettica hegeliana», en D. Marconi (dir.), *La formalizzazione della dialettica. Hegel, Marx e la logica contemporanea*, Turín, Rosenberg & Sellier, 1979; P. Yourgrau, *The Disappearance of Time. Kurt Gödel and the Idealistic tradition of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991; H. Wang, *A Logical Journey. From Gödel to Philosophy*, Cambridge (MA), MIT Press, 1996.

19 *Cf.* sobre la evolución de la antinomia racional como

alternativa a Hegel el libro ya citado de Ciancio, *Il paradosso della verità*.

20 *La condición postmoderna: informe sobre el saber*, trad. de M. Antolín Rato, Madrid, Cátedra, 1994 (2008).

21 Sobre lo posmoderno en filosofía y la postura de Vattimo al respecto, *cf.* especialmente Fornero, 1996.

22 Puesto de relieve sobre todo por Antiseri, 1993; *cf.* también Fornero, 1996.

23 Leído en el simposio sobre *Deux-mille ans: après quoi?*, en París, diciembre de 1999 (*cf.*).

24 He intentado clarificar cómo este aspecto debe considerarse una novedad específica respecto a la evolución de la praxis filosófica a partir de Kant en «Theoria, teoria, transtheoria», en *Lettera matematica pristem*, 30, 1999. Cuanto se ha dicho a propósito del nihilismo creo que desmiente también la eventual analogía que podría verse entre esta forma de hegelismo her- menéutico y el hegelismo pragmático de Rorty (cf. también R. Brandom, *Hacerlo explícito. Razonamiento, representación y compromiso discursivo*, trad. de Á. Ackermann Pilári y otros, Barcelona, Herder, 2005). El distanciamiento de Vattimo respecto de Rorty puede verse aquí en pág. 103.

NOTAS

1 En M. Heidegger, *Sendas perdidas*, trad. de J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, (1960) [3]1979.

2 H.-G. Gadamer, *La razón en la época de la ciencia*, trad. de E. Garzón Valdés, Barcelona, Alfa Argentina-Luis Porcel Editor, 1981.

3 *Ibid.*, págs. 55s.

4 *Cf. Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957 [*Identidad y diferencia*, ed. de A. Leyte, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Anthropos, 1988]; *cf.* por ejemplo Vattimo, *Las aventuras de la diferencia*, trad. de J. C. Gentile Vitale, Barcelona, Península, 1986 (1998), pág. 158: «Este término, cuyo sentido corriente en alemán es el de "pedestal, estante, armazón", es tomado por Heidegger como si estuviera compuesto de *Ge* y *Stell* [...]. El *Ge-Stell* es el conjunto del *Stellen*, es decir, del "situar". El mundo de la técnica es aquel en el cual el ser está bajo el signo del situar».

5 *Cf.* M. Heidegger, «La época de la imagen del mundo», en *Sendas perdidas*, *op. cit.*, pág. 84.

6 «I fondamenti filosofici del xx secolo», trad. it. U. M. Ugazio, en *Filosofia '86*, ed. por G. Vattimo, Roma-Bari, Laterza, 1985 [«Los fundamentos filosóficos del siglo xx», en G. Vattimo (dir.), *La secularización de la filosofía: hermenéutica y postmodernidad*, trad. de C. Cattroppi y M. Mizraji, Barcelona, Gedisa, 1992, págs. 89-112].

7 De hecho la frase se tradujo sin la coma: «l'essere che può venir compreso è linguaggio», trad. it. G. Vattimo, Milán, Bompiani, [2]1983, pág. 542. [Lo mismo sucede en la

traducción castellana de la misma obra: «El ser que puede ser comprendido es lenguaje»: *cf. Verdad y método*, trad. de A. Agud Aparicio y R. de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1977, pág. 567.]

8 M. Heidegger, *Ser y tiempo* (1927), trad. de J. E. Rivera, Santiago de Chile, Universitaria, 2002, pág. 249.

9 *Philosophie als strenge Wissenschaft*, 1911 [*La filosofía como ciencia estricta* (1911), trad. de E.Taberning, Buenos Aires, Almagesto, 1992].

NOTAS

1 *Cf.* «Verità e retorica nell'ontologia ermeneutica», en P. Rossi (ed.), *Linguaggio, persuasione, verità*, Padua, Cedam, 1984; incluido luego en *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1985 (2007), págs. 115-127.

2 *Cf.* el aforismo 22, por ejemplo, en F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1997, pág. 48.

NOTAS

1 Matemático italiano estudioso de la fenomenología, que enseñó durante años en América, en el MIT, y murió en 1998. *Cf. Pensieri discreti*, publicado en inglés en 1986, y en italiano en 1993 (Milán, Garzanti); *Indiscrete Thoughts*, Boston, Birkhauser, 1997.

2 *Cf.* C. Ossola, *Le antiche memorie del nulla*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1997, y Fredegiso de Tours, *Il nulla e le tenebre*, Génova, Il Melangolo, 1998.

NOTAS

1 *Cf. Truth and Progress*, Cambridge (MA), Cambridge University Press, 1998 [*Verdad y progreso: escritos filosóficos 3*, trad. de Á. M. Faerna García Bermejo, Barcelona, Paidós, 2000].

NOTAS

1 *Cf.* Vattimo y Derrida, 1995.

2 *Cf.* R. Rorty, «Dalla teoria ironica alle allusioni personali: Jacques Derrida», en *La filosofia dopo la filosofia* (1989), trad. it., G. Boringhieri, Roma- Bari, Laterza, 1989 [«De la teoría ironista a las ilusiones privadas: Derrida», en *Contingencia, ironía y solidaridad* (1989), trad. de A. E. Sinnot, Barcelona, Paidós, 1991].

3 R. Rorty, «Dalla teoria…», en op. cit., pág. 150 [ed. cast. pág. 144] y A. A. Gargani, «La vita contingente», en *ibid.*, pág. xxiv.

4 *Cf. Il concetto di fare in Aristotele*, Turín, Giappicchelli, 1961.

5 *Cf.* L. Pareyson, *Estetica. Teoria della formatività*, Milán, Bompiani, ²1988 (1.ª ed. 1954).

6 *Cf.* G. Simmel, *Problemas fundamentales de la filosofí*a, trad. de S. Molinari y E. Schulze, Sevilla, Espuela de Plata, 2006, pág. 27.

Más Información

Gianni Vattimo (Turín, 1936) es una de las figuras clave de la filosofía actual. Su propuesta teórica, identificada con la posmodernidad, le ha valido el reconocimiento mundial. Colaborador habitual en varios medios italianos y extranjeros, ha sido profesor en las universidades de Turín, Los Ángeles y Nueva York. Es autor de una amplia producción ensayística. Entre sus obras más recientes destacan *Dios: la posibilidad buena. Un coloquio en el umbral entre filosofía y teología* (en colaboración con Carmelo Dotolo) y *Comunismo hermenéutico* (en colaboración con Santiago Zabala).

Ficha del libro

Otros Títulos

Jacques Rancière – *El tiempo de la igualdad*
Manel Cruz (Ed.) – *Las personas del verbo (filosófico)*
Victoria Camps – *El gobierno de las emociones*
Amelia Valcárcel – *La memoria y el perdón*
Judith Shklar – *Los rostros de la injusticia*
Richard Bernstein – *Filosofía y democracia: John Dewey*
Carlos Pereda – *Sobre la confianza*

Fernando Broncano – *La melancolía del ciborg*
Antonio Valdecantos – *La moral como anomalía*

Índice

Creditos 3
Prólogo 4
Dialéctica, diferencia, hermenéutica, nihilismo: Las razones fuertes del pensamiento débil 8
1. Débil 10
2. Nihilismo francés; nihilismo italiano 14
3. Nihilismo y diferencia 18
4. Diferencia y dialéctica 24
5. Nihilismo, hermenéutica y posmodernidad 31
6. Verwindung 35
7. Argumentación y proveniencia 39
8. Este libro 43
Filosofía y ciencia 49
1. Después de Kant, después de Hegel 49
2. el relampaguear del ereignis 53
3. historia de una coma 58
4. La ciencia y el ser-no-ente 61
5. Edificación de la humanidad 64
6. Saberes acumulativos 66
Filosofía, historia, literatura 70
1. Verdad, retórica, historia 70
2. ¿Hay incompatibilidad entre historia y ontología? 72
3. «Fabulización» del mundo 74
4. Fugas 76

5. ¿Ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu? 78
La lógica en filosofía 82
1. La lógica y las lógicas 82
2. Lógica e historia del ser 85
3. Filosofía de la lógica y lógica de la filosofía 88
4. Lógica y ontología 91
Decir la verdad 95
1. Redemisti nos domine deus veritatis 95
2. El convite eterno 96
3. ¿Existen los vampiros? 98
Vocación a la filosofía y responsabilidad de la filosofía 101
1. Escribir en los periódicos 101
2. Escribir en primera persona 102
3. Caído en la política 105
4. Política de filósofo 108
5. Perder el alma 111
6. Llenar los vacíos 113
7. La construcción de la universalidad es política 115
Bibliografía 118
Notas 142
Más información 153